L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

68e ANNEE (7e SÉRIE)
No 49. — 4 DEC. 1958

LE PÉCHÉ ACTUEL

Sa notion dans la Bible

SOMMAIRE

A. — *Le péché dans l'Ancien Testament.*

a) La conception vulgaire du péché, telle qu'elle apparaît au temps des Juges et des Rois :
1. nature du péché ;
2. responsabilité.

b) La conception prophétique du péché :
1. nature du péché ;
2. responsabilité.

c) La théologie du péché dans le récit de la Création:
1. désobéissance ;
2. prise de position personnelle.

B. — *Le péché dans le Nouveau Testament.*

a) Le péché dans les Evangiles synoptiques :
1. Dieu ennemi du péché, miséricordieux envers le pécheur ;
2. le péché qui sort du cœur.

b) La théologie paulinienne du péché :
1. Le péché refus de glorifier Dieu ;
2. le Christ ramène les pécheurs à Dieu.

c) La théologie johannique du péché :
1. le pécheur injuste et hors la loi ;
2. le chrétien et le péché.

Les pages qui suivent, doivent faire partie d'une étude d'ensemble — qui paraîtra en librairie — où notre collaborateur, M. le chanoine Ph. DELHAYE, *Professeur de Théologie morale aux Facultés Catholiques de Lille et de Lyon, présentera les grandes lignes du traité du Péché actuel, étudié en théologie morale.*

Il n'est pas de manuel, si concis soit-il, qui ne donne les principes essentiels et les définitions nécessaires sur la nature du péché et sur ses différentes espèces. Il s'agit, en effet, de préparer le prêtre et le futur prêtre aux tâches du confesseur sans cesse confronté avec les péchés, et du prédicateur qui doit le combattre dans ses causes.

Mais cette étude, nous semble-t-il, peut être, aujourd'hui, supplémentée de deux manières. La première se situe au plan de la Sainte Ecriture *et de la* théologie biblique. *Depuis quelques années, d'excellents travaux ont synthétisé l'enseignement biblique sur le péché. Ne faut-il pas s'en faire l'écho et présenter ainsi à la fois un argument* ex scriptura *pour le théologien, un thème pour l'enseignement chrétien ?* [1]

D'autre part, on constate partout une perte du sens du péché. C'est répondre aux désirs de la théologie pastorale que de diagnostiquer le mal, d'en étudier les causes et les remèdes. C'est aussi faire écho à l'enseignement du Magistère, puisque l'encyclique Humani Generis (1950) *signalait, parmi les erreurs actuelles, celle qui fausse la notion du péché en général, en tant qu'il est une offense à Dieu.*

N.-B. — *Nous ne publierons ici que la première partie, qui traite de la théologie biblique du péché. Et nous exprimons notre gratitude à l'Auteur, d'avoir bien voulu nous confier ces bonnes pages.*

I

LE PECHE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Toute la Bible a été inspirée par l'Esprit Saint. Il s'en faut cependant de beaucoup que tous les livres sacrés présentent toujours les mêmes formules : ils tiennent compte de la patience divine qui a mis bien du temps à éduquer son peuple et à dégager les idées religieuses des déviations ou des imprécisions. C'est ainsi que nous voyons progressivement se constituer une théologie du péché, grâce à l'enseignement des prophètes qui réagissent contre les idées populaires moins nettes qui apparaissent dans les livres de Samuel et des Rois.

En un sens on peut dire que cette théologie est parfaitement manifestée dans les premières pages de la Genèse : nous les étudierons d'ailleurs par manière de conclusion en raison de leur richesse et de leur netteté. Mais il semble que pour bien des Israélites de l'époque des Juges et des Rois, c'était là un texte scellé, trop profond pour être pleinement compris.

Nous exposerons donc, tout d'abord, quelles furent les conceptions populaires contre lesquelles réagirent les « Témoins de Dieu ». Le péché est ici parfois confondu avec l'impureté matérielle ou le tabou [2]. Et dès lors la part exacte de la respon-

[1] Dans une récente étude sur le sujet que nous abordons, le R. P. Lyonnet, *De peccato et redemptione*. T. I, *De notione peccati* (Rome, 1947, p. 21 ss) a marqué toute l'importance de la théologie biblique pour le ministère de la prédication. Il ne s'agit nullement d'abandonner les formules plus nettes des Conciles ou des Théologiens, mais d'exprimer l'enseignement chrétien en des formules qui par leur simplicité et leur richesse peuvent vivement frapper l'esprit des chrétiens : « Theologia biblica non aliud dicit quam theologia dogmatica sed alio modo et plerumque magis omnibus mentibus accommodato. »

[2] Le mot « tabou » a été emprunté aux dialectes polynésiens. Il désigne un interdit frappant une personne ou une chose et la rendant dangereuse. Nous voyons, par exemple, les juifs se considérer comme impurs si, même par mégarde, ils ont touché un cadavre ou un tombeau. Ce qui distingue le plus le tabou du péché est que le premier affecte l'homme en dehors même de toute intention mauvaise, tandis que le second implique une attitude personnelle et une prise de position vis-à-vis de Dieu.

sabilité personnelle n'est pas toujours bien perçue. Un homme peut porter le péché de son frère ou de son clan. Il peut pécher sans le savoir ni le vouloir. On ne distingue donc pas toujours la faute formelle de la faute matérielle [3].

Les prophètes, pour leur part, défendent une conception beaucoup plus profonde du péché. Ils soulignent son aspect formel de révolte volontaire contre Dieu. Les interdits légaux, à leurs yeux, ne sont des fautes morales que parce qu'ils violent une règle positive de Yaweh. Dès lors le péché ne peut être que personnel, il n'est plus question d'en faire quelque chose d'extérieur à l'homme ou de collectif : le péché est une décision intérieure prise dans l'incrédulité et la mauvaise volonté [4].

* *

A. — *La conception vulgaire du péché telle qu'elle apparaît au temps des Juges et des Rois*

1° *Nature du péché.*

C'est parce qu'ils n'avaient pas une conception nette du péché que les juifs ont multiplié les mots pour en exprimer la réalité. C'est un mensonge (*chèquer*), un reniement (*kahach*), une aberration ou une erreur (*chegagah*), un geste de violence (*hamas*), un délit (*acham*), un néant (*chaweh*), un parjure (*ma'al*), une horreur (*to'ébah*), une révolte (*pasa*). Mais la faute est surtout un manquement, un acte qui manque son but, qui manque à Dieu, à l'homme, à la règle morale ou aux coutumes (*hêt*).

Le péché est d'abord un acte qui manque aux droits de Dieu. Lorsque le Pharaon a été vaincu par les dix plaies, il dit à Moïse et à Aaron : « Cette fois, je confesse ma faute. C'est Yaweh qui a raison ; moi et mon peuple nous avons tort » (Ex., IX, 27). Le roi d'Egypte reconnaît qu'il a commis une faute contre le Dieu d'Israël en résistant à son ordre de laisser partir le peuple juif. Lorsque Abimelek a pris la femme d'Abraham, en croyant d'ailleurs que celle-ci était la sœur du patriarche, il risque de commettre une faute contre Dieu. Comme il proteste de sa bonne foi, Yaweh lui dit :

« Moi aussi je sais que tu as fait cela en bonne conscience et c'est encore moi qui t'ai retenu de pécher contre moi ; aussi n'ai-je pas permis que tu touches Sara. Maintenant, rends la femme de cet homme : il est prophète et il intercèdera pour toi afin que tu vives. Mais si tu ne la rends pas, sache que tu mourras sûrement avec tous les tiens » (Gen., XX, 6-7).

Lorsque le peuple se convertit de son idolâtrie sous les injonctions de Samuel, celui-ci organisa une cérémonie d'expiation :

« Samuel dit : « Rassemblez tous Israël à Miçpa, et je supplierai Yaweh pour vous. » Ils se rassemblèrent donc à Miçpa, ils puisèrent de l'eau qu'ils répandirent devant Yaweh, ils jeûnèrent ce jour-là et ils dirent : « Nous avons péché contre Yaweh » (I Sam., VII, 5-6).

Enfin tous connaissent l'exclamation de David devant Natân qui lui reproche son adultère avec Bethsabée : « J'ai péché contre Yaweh » (II Sam., XII, 13).

Par extension, le péché peut être commis entre les choses ou les hommes qui dépendent de Dieu : c'est un péché sévèrement puni que de manquer de respect à l'arche comme on le voit chez les Ashdodites (I Sam., V, 6) ou chez les fils de Yekonya qui ne s'étaient pas réjouis lorsque l'objet sacré était revenu en Israël (I Sam., VI, 19-20). Tuer le roi est une grave faute (I Sam., XXIV, 7, 11-13 ; XXVI, 9-11 ; II Sam., I, 14-16) tout comme manquer à un vœu fait à Dieu, à un serment qui l'a pris à témoin (I Sam., XIV, 24, 27-30, 37-45 ; XV, 3, 9-11 ; II Sam., XXI, 1-2).

On peut pécher aussi contre l'homme, comme on le voit par ce texte de I Sam., II, 25 : « Si un homme pèche contre un autre homme, Dieu sera l'arbitre, mais si c'est contre Yaweh que pèche un homme, qui intercèdera pour lui ? » Le meurtre (pécher contre l'innocent) (I Sam., XIX, 5 ; XXV, 31 ; II Sam., III, 28 ; IV, 11) ou l'adultère (II Sam., XI-XII) sont des actes mauvais aux yeux de Yaweh. Le viol de Thamar (II Sam., XIII, 12-13) est une infamie, une chose qui ne se fait pas en Israël.

A côté de ces fautes morales, il y a aussi disions-nous, les tabous et les interdits qui sont considérés comme des fautes proprement dites. « La seule transgression matérielle d'un interdit constitue déjà un péché, écrit Van Imschoot [5]. De plus, il y a dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme toute une série de transgressions qui sont comptées comme des péchés, bien qu'elles n'aient aucun rapport avec la moralité proprement dite ; ce sont celles des interdictions ayant trait aux choses sacrées et impures ». Sans doute pour une part, ces interdits constituent des fautes morales parce qu'elles sont interdites par la loi de Dieu. Mais le conflit entre la moralité et la pureté rituelle ou sacrale n'est pas toujours résolu. « Une action moralement bonne peut rendre impur ; ainsi l'enlèvement d'un mort qui est un devoir de piété envers un parent (Lev., XXI, 1-3), voire, dans le Judaïsme, une œuvre de charité (Tob., II, 1, 9; XII, 12), rend impur par le contact du cadavre (Num., XIX, 11 ; Lev., XXI, 1-4). Pour une femme mariée, c'est un honneur d'avoir des enfants (I Sam., I, 6) et cependant chaque maternité la rend

[3] A. Tanquerey dans sa *Brevior synopsis Theologiæ moralis et pastoralis* (Paris, 1933, p. 74) définit très heureusement la distinction entre le péché formel et le péché matériel : « Peccatum actuale definitur libera transgressio legis divinæ. Ita triplex conditio requiritur ad peccatum formale, nempe violatio legis, advertentia intellectus et consensus voluntatis. Si violatur lex sine advertentia et consensu non datur nisi peccatum materiale quia non adest actus humanus. »

[4] Traiter techniquement du vocabulaire paléo-testamentaire du péché est une tâche qui relève des biblistes plus que des moralistes. On verra à ce propos les indications exhaustives de P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*. T. II, *L'homme*, Paris, 1956, p. 278 ss., chap. 4, « *Le péché* », § 1, « Le vocabulaire » ; — E. Lyonnet, *De peccato et redemptione*. T. I. *De notione peccati*. Rome, 1957, p. 38 ss, cap. 2, 1 : *Quid doceat « Vocabularium peccati »* ; — J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris, 1951, p. 94 ss; — V. Monty *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu* dans *Sciences Ecclésiastiques*, 1948, p. 95 ss ; — K. Grayston, *A study on the Word « Sin »* dans *The Bible Translator*, 1953, p. 138 ss.

[5] P. Van Imschoot, *Théologie de l'A. T.*, t. II, p. 283.

impure (Lev., XII) »[6]. Les phénomènes sexuels constituent en effet une bonne part de cette zone secondaire du péché. Cette conception trahit à la fois le sentiment de pudeur et l'effroi devant un mystère de la nature. Pareille conception a d'ailleurs longtemps survécu à l'Ancien Testament. Pour les moralistes du haut Moyen Age, la pollution nocturne, l'épanchement séminal maladif constituent un péché tout comme pour le *Lévitique* (XV, 1-16).. C'est dans le même sens aussi qu'il faut interpréter la parole du *Miserere* : « *Ecce in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea.* »

« Il ne s'agit pas d'un cas particulier, celui d'une conception illégitime, écrit à ce propos le P. Dubarle, puisque l'enfantement est aussi mentionné et même en premier lieu. Il serait contraire à toute la pensée biblique d'attribuer une culpabilité morale proprement dite à l'acte conjugal. Mais celui-ci, comme l'accouchement, était affecté d'une souillure naturelle. Et l'on devait penser que l'enfant conçu en était atteint par contact physique. Ce verset du *Miserere* précise et accentue leur pensée (celle des hagiographes à propos de la misère humaine) en attirant l'attention sur l'origine impure du corps. Il recourt aux termes les plus crus : le verbe traduit « concevoir » ne s'applique d'ailleurs qu'au rut animal »[7].

2° *Responsabilité.*

Les dernières fautes que nous venons d'énumérer sont plus matérielles que formelles, plus rituelles que morales. Aussi bien la notion de responsabilité personnelle n'est-elle pas toujours parfaitement dégagée.

C'est ainsi que certains actes sont considérés comme des péchés alors que leurs auteurs ont agi avec les meilleures intentions et en toute bonne foi. Combattant les Philistins, Saül voue un jeûne de toute son armée pour s'assurer les bonnes grâces de Dieu. Mais son fils Jonathan manque à cette promesse, dont il n'a pas eu connaissance, en mangeant un rayon de miel. Saül estime qu'il a commis une faute digne de mort et attribue à cette faute le silence des sorts sacrés (I Sam., XIV, 24-46). Quelques années plus tard, David ramène l'arche à Jérusalem. Le prêtre Uzza qui escorte le coffre sacré, le voit vaciller sur son char. Plein de zèle, croyant bien faire, il se précipite pour prévenir une chute ; il croit sans doute pouvoir toucher l'arche en pareille circonstance malgré le précepte général. Il est aussitôt foudroyé et l'on considère que Dieu est offensé : « Alors la colère de Yaweh s'enflamma contre Uzza : sur place Dieu le frappa pour cette faute, et il mourut là, à côté de l'arche de Dieu » (II Sam., VI, 1-8)[8]. C'est dans le même sens que le Livre des Nombres (XV, 22-29) parlera des péchés d'inadvertance ou d'ignorance, pour lesquels sont cependant prévus des sacrifices expiatoires. Déjà le Lévitique (IV, 13) avait envisagé ce cas : ce péché consistait en une action contraire à la loi mais qui était passée inaperçue.

Non seulement un homme peut être chargé d'une faute qu'il a commise dans l'inconscience ou l'ignorance, mais il peut être impliqué dans les péchés d'autrui et s'en trouver solidaire. « L'âme d'Israël, écrit le P. Dubarle[9], se regarde comme solidaire du passé familial ou national, sans chercher à revendiquer une responsabilité individuelle. » Il ne s'agit pas seulement de supporter les suites d'une faute mais d'y participer ontologiquement[10] par le seul fait que l'on appartient à un clan, à une famille, au peuple. Pour les juifs comme pour tous les peuples de l'antiquité, d'ailleurs, l'individu compte moins que le groupe, au point de vue de la culpabilité comme aux autres. Pour n'avoir pas exterminé les Amalécites, Saül sera vaincu, mais c'est, avec lui, tout le peuple qui sera puni. Samuel apparaissant au roi lui dira :

> « Yaweh t'a fait comme il t'avait dit par mon entremise : il a arraché de ta main la royauté et l'a donnée à ton prochain, David, parce que tu n'as pas obéi à Yaweh et que tu n'as pas satisfait l'ardeur de sa colère contre Amalecq. C'est pour cela que Yaweh t'a traité de la sorte aujourd'hui. De plus, Yaweh livrera, en même temps que toi, ton peuple Israël aux mains des Philistins. Demain, toi et tes fils, vous serez avec moi (au Scheol) et l'armée d'Israël aussi sera livrée aux mains des Philistins » (I Sam., XXVIII, 17-19).

Au temps du roi David, il y eut une famine trois ans de suite. Le roi demande à Dieu pourquoi il est courroucé contre son peuple et apprend que la raison de la colère divine est un massacre des Gabaonites commis par Saül. Sept fils du premier roi sont alors « empalés devant Yaweh » (II Sam., XXI, 6).

Lorsque David a commis la faute de recenser le peuple, c'est celui-ci qui est puni par une peste qui dure trois jours (II Sam., XXIV, 10-17). Soixante-dix mille hommes moururent et le roi intercéda pour le peuple par cette prière :

> « C'est moi qui ai péché, c'est moi qui ai commis le mal mais ceux-là, c'est le troupeau, qu'ont-ils fait ? Que ta main s'appesantisse donc sur moi et sur ma famille. »

Il faudra toute l'autorité des prophètes pour affiner ces conceptions populaires.

* *

B. — *La conception prophétique du péché*

1° *Nature du péché.*

Non seulement les prophètes vont accentuer le caractère moral du péché et le stigmatiser comme

[6] P. Van Imschoot, id., p. 204.

[7] A. M. Dubarle, *La condition humaine dans l'A. T.*, dans *Revue Biblique*, 1956. p. 330-331.

[8] La chose peut nous paraître dure, mais le récit ne nous oblige pas à penser que Dieu a damné le lévite pour autant. Dieu accepte de se plier à la mentalité fruste du temps et assure ainsi le respect absolu dont il veut entourer l'arche sainte. Les versets suivants montrent bien que ce but fut atteint : « Ce jour-là, David eut peur de Yaweh et dit : Comment l'arche de Yaweh entrerait-elle chez moi ? »

[9] A. M. Dubarle, *La condition humaine dans l'A. T.* dans *Rev. Bibl.* 1956, p. 335.

[10] On peut, en effet, distinguer deux sortes de solidarité. L'une dans les conséquences : les enfants d'un père ivrogne ou prodigue souffriront dans leur santé ou leur patrimoine. L'autre dans la faute et le châtiment : lorsque Ravaillac eut assassiné Henri IV, ses parents qui n'avaient pris aucune part à l'attentat, furent néanmoins tenus pour co-responsables et expulsés de France. Leur maison fut démolie.

une désobéissance voulue, mais ils marqueront encore son aspect de rupture volontaire d'avec Dieu. Pécher ce n'est pas seulement manquer à une loi, c'est rompre les relations personnelles avec quelqu'un qui nous aime, avec un Dieu qui est jaloux de notre amour [1]. Les relations entre Yaweh et Israël sont comparées par les prophètes à un mariage ; le péché d'Israël, sa défection, est un adultère spirituel, une infidélité, un manquement à l'amour dû au partenaire [2]. C'est là tout le sens du livre d'Osée.

Affiné par l'expérience malheureuse de l'amour qu'il a vécu, ce prophète saisit mieux la laideur du péché et son caractère de rupture personnelle. Il s'est épris, en effet, d'une hiérodule [3] qui l'a trompé. Cet amour malheureux a été pour lui un trait de lumière. La faute de sa femme est l'image du péché d'Israël. Elle mérite la répudiation : « Elle n'est plus ma femme, je ne suis plus son mari » (Osée, II, 4). Mais Yaweh aime toujours Israël infidèle et après l'avoir éprouvée, lui rendra son amour. « En ce jour-là — oracle de Yaweh — elle m'appellera : « mon mari ».

Jérémie décrira, lui aussi, le péché sous les images de l'adultère, de l'ingratitude, de l'oubli, de la révolte. Pécher, c'est refuser de reconnaître la transcendance et l'amour de Yaweh, c'est en faire un de ces « Baal » que l'on peut corrompre car ils se contentent d'un culte étranger à la vie morale.

Ainsi parle Yaweh :
Je me rappelle l'affection de ta jeunesse,
l'amour de tes fiançailles (Jér., II, 2).
... En quoi vos pères m'ont-ils trouvé déloyal
pour s'être éloignés de moi (II, 5).

... Ta méchanceté te châtie,
tes infidélités te punissent :
comprends et vois
comme il est mauvais et amer
d'abandonner Yaweh ton Dieu (II, 19).

... Autant Jérusalem a de rues
autant il y a d'autels pour Baal (II, 28).

... Comme une femme qui trahit son amant
ainsi m'a trahi la maison d'Israël,
oracle de Yaweh (III, 20).

On le voit, la prédication prophétique a pour but d' « intérioriser » la notion de péché. Il ne s'agit pas tant de changer la matière des actes interdits que de faire mieux percevoir où se trouve exactement la faute. Les tabous peuvent être acceptés par les prophètes (Ezéchiel, XVIII) ils ne sont une faute que si l'homme prend conscience qu'en les transgressant il s'oppose volontairement à Dieu. De plus, cette révolte ne vise pas seulement une loi écrite ou coutumière, elle s'oppose à une personne aimante, sensible aux réponses que l'homme peut faire aux avances de son affection. Il y a là toute la différence qui sépare une infraction à un règlement de police, et une injure personnelle à un ami.

2° *Responsabilité.*

C'est dire que, pour les prophètes, seuls seront comptés comme péchés les actes par lesquels un homme s'engage et dont il est vraiment l'auteur. La solidarité peut encore jouer, elle se situe au plan des conséquences du péché, non plus dans la vie morale elle-même. Seul un acte libre et délibéré peut créer une authentique souillure spirituelle.

Autrefois la faute d'un seul gangrenait une famille, les péchés de la majorité du peuple contaminaient tout Israël. Avec les prophètes un discernement se fait et seuls les vrais coupables sont moralement entachés. Les justes peuvent peut-être subir les conséquences des châtiments divins [4] ; ils n'en sont pas moins promis à un sort meilleur, celui du petit reste d'Israël :

Ce jour-là, le germe de Yaweh
deviendra parure et gloire,
et le fruit de la terre
deviendra l'honneur et l'ornement
des rescapés d'Israël.

Ceux qui resteront de Sion
et survivront de Jérusalem,
seront tous appelés saints
et inscrits, pour survivre, à Jérusalem (Is., IV, 2-4).

...Ce jour-là, Yaweh Sabaot
deviendra une couronne de gloire
et un diadème splendide,
pour le Reste de son peuple (Is., XXVIII, 5).

[1] Cet aspect inter-personnel du péché fait parfois difficulté à certains. Il ne manque pas, en effet, de mauvais chrétiens qui déclarent : « Mais je n'en veux pas à Dieu, je ne suis pas son ennemi ! » Et l'on verra, par exemple, des personnes divorcées essayer de donner une couleur religieuse à une nouvelle union en faisant bénir leurs alliances.

En fait, il faut l'observer, cette opposition à Dieu peut être explicite ou implicite. Explicite, par exemple dans le blasphème ou la persécution de l'Eglise. On pourrait la comparer à celui qui vole une grosse somme d'argent à un ennemi pour le ruiner. Mais la plupart des voleurs n'ont pas de si noirs desseins : il leur suffit de faire leur le bien d'autrui, pour leur avantage personnel. Ce sera le cas de l'opposition implicite à Dieu. Le paresseux, qui préfère rester dans son lit que de se lever pour aller à la messe du dimanche, ne songe pas d'abord à offenser Dieu, mais accepte de le faire en préférant ses aises à son bien spirituel et au service de Dieu. Sa volonté se porte d'une façon déréglée vers une action qui est mauvaise, mais dont il attend quelque avantage. C'est seulement d'une façon secondaire qu'il s'oppose à Dieu, en n'accomplissant pas un précepte divin.

[2] P. Paul-Marie de la Croix, *L'Ancien Testament source de vie spirituelle*, Paris, 1952, p. 473 ss.

[3] E. Beaucamp, *Sous la main de Dieu. Le prophétisme et l'élection d'Israël*, Paris, 1956, p. 66 : « Depuis quelques siècles déjà, le culte de Yaweh s'était, nous l'avons vu, corrompu par contagion et tendait à s'identifier avec celui des divinités cananéennes : c'est ainsi, notamment, qu'il s'était alourdi de la pratique de la prostitution sacrée. »

[4] On se souviendra de ce que nous venons de dire de la double solidarité dans les suites du péché. Dieu peut envoyer des revers à un peuple mais, comme dit S. Augustin, il s'agit là de punition pour les coupables, pour les justes, il n'y a qu'une épreuve. Sur le plan naturel aussi, en dehors de toute intervention positive de Dieu, un peuple peut subir les conséquences funestes d'une mauvaise politique, par exemple des revers militaires. Même les politiciens plus clairvoyants, dont on a négligé les avis, peuvent subir les conséquences des actes qu'ils ont réprouvés. C'est ainsi que les prophètes eux-mêmes ont subi la peine de la déportation malgré la vigilance qu'ils avaient montrée. Sur tout ceci, on verra la thèse de l'abbé G. Fourure, *Les châtiments divins*, que l'*Ami* a signalée naguère (20 octobre 1955, p. 641-643).

... Le reste survivant de la maison de Juda produira
de nouvelles racines en bas, et des fruits en haut.
Car de Jérusalem sortira un reste,
et des rescapés, du mont Sion.
L'amour jaloux de Yaweh Sabaot fera cela (Is. XXXVII, [31-32).

Mais c'est Ezéchiel qui marque le mieux le caractère personnel du péché. Il proclame énergiquement la responsabilité propre du pécheur, en dehors de tout esprit de clan. Au jour de Yaweh, chacun est jugé selon ses propres actes sans qu'il soit tenu compte de la valeur morale de ses parents.

Décrivant la ruine de Jérusalem, ce prophète note qu'avant de frapper la ville coupable, l'ange de Yaweh marque au front, d'une croix, ceux qui désapprouvent les pratiques abominables de leurs concitoyens. Ils seront ainsi épargnés par les anges des fléaux alors que tous les pécheurs périront (Ezech., IX, 4-6). L'oracle de Yaweh est que si un pays devait être puni par la famine, des justes comme Noé, Daniel et Job sauveraient malgré tout leur vie. Mais ce privilège ne s'étendrait pas automatiquement aux leurs qui seraient coupables (Ezech., XIV, 12-20). Plus explicite encore est la protestation contre le proverbe (Ezech., XVIII, 1-32).

Les pères ont mangé les raisins verts
Mais ce sont les dents des fils qui sont agacées.

Yaweh ne veut plus en entendre parler. « Celui qui a péché, c'est lui qui mourra » (℣. 1) et non ses fils ou ses petits-fils. Un homme observe pleinement la loi de Dieu, il s'interdit de pécher « un tel est vraiment juste, oracle de Yaweh » (℣. 9). Mais cet homme engendre un fils qui accumule les fautes : « Ce fils ne saurait vivre après avoir commis tous ces crimes abominables, il devra mourir et son sang sera sur lui » (℣. 13). Mais voilà que la troisième génération se reprend : le petit-fils n'imite pas les fautes du fils : « Celui-là, ne mourra pas à cause des fautes de son père, il doit vivre » (℣. 17).

Les Juifs ne comprennent pas et murmurent, attachés qu'ils sont aux idées que nous avons rappelées plus haut.

« Et vous dites, continue le prophète, « Pourquoi le fils ne porte-t-il pas la faute de son père ? » Mais le fils a pratiqué le droit et la justice, a observé toutes mes lois et les a suivies, il doit vivre. *Celui qui a péché, c'est lui qui mourra* ; un fils ne portera pas la faute de son père ni un père la faute de son fils. Au juste sera imputée sa justice, et au méchant, sa méchanceté » (℣. 19-20) [5].

C. — *La théologie du péché dans le récit de la création*

Quelle que soit la netteté de l'enseignement prophétique, il reste en-deçà de la théologie si nette et si ferme qu'enseigne le récit de la création et de la chute. Il semble même, en un sens, que sa richesse ait fait tort à ce fragment du texte sacré en le rendant d'une lecture difficile et d'un sens caché, pendant des siècles, de l'évolution religieuse d'Israël [6].

1° *Désobéissance.*

Il apparaît ici très nettement que le péché consiste en une révolte contre une loi de Dieu, la volonté de se soustraire à sa volonté, le refus de l'aimer. Le « serpent » le sait si bien qu'il ne croit pouvoir amener Eve et Adam au péché qu'en les détachant de Dieu. Il veut d'abord faire douter de sa parole : manger du fruit défendu n'entraînera pas la mort comme Dieu l'a annoncé : « Le serpent répliqua à la femme : « Pas du tout, vous ne mourrez pas » (Gen., III, 4). Plus encore est mis en cause l'amour de Dieu pour le premier couple, tant il est vrai que la meilleure manière de faire cesser un amour est de croire ou de porter à croire qu'il n'est pas partagé. Le tentateur affirme que le précepte divin est une manifestation d'orgueil et d'autocratie : il n'a pas été porté pour le bien de l'homme, affirme-t-il, mais est inspiré par le désir de Dieu de se réserver un privilège : « Dieu sait que le jour où vous mangerez de ce fruit, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux qui connaissent le bien et le mal » (℣. 5).

Etre comme des dieux, c'est précisément ce que désirent Eve et Adam ! Les premiers hommes n'ont qu'à se louer de Dieu qui leur a tout donné. Mais si les biens reçus les comblent, l'idée de les devoir à un autre les choque. C'est là un trait éternel de la nature psychologique de l'homme : l'histoire connaît toute une série de ces retournements de l'ingratitude, qui trouve une raison d'humiliation dans le bienfait même [7]. Il s'agit, de plus, de mo-

[5] Il importe de bien comprendre le sens de cette protestation et de voir qu'il s'agit ici des fautes commises dans l'économie actuelle du salut. Ce qui est nié, c'est la solidarité familiale, tribale, nationale. Il est impossible d'affirmer avec Joseph de Maistre que, de soi, toute faute est transmissible et que les peuples sauvages sont les descendants de quelque chef de famille qui a commis des fautes particulièrement graves. Mais ce serait se méprendre que d'appliquer ces paroles au péché originel dont le prophète ne parle pas. Notre solidarité en Adam est un cas unique et exceptionnel, que les théologiens expliquent par une volonté positive de Dieu, ou par le fait que le premier homme représentait non seulement sa personne mais sa nature. A propos de la diffusion de la doctrine du péché originel dans l'A. T., M. A. Clamer écrit dans la *Bible Pirot*, t. I, p. 154 : « Malgré l'importance primordiale que la théologie catholique attache au récit biblique de la chute, celui-ci ne paraît pas avoir tenu dans l'A. T., et même dans le Nouveau jusqu'à S. Paul, la place et le rôle que devait lui assigner la doctrine chrétienne. Dans la Genèse elle-même, à part deux textes très courts, l'un au commencement, l'autre à la fin du récit du déluge VI, 5 ; VIII, 21, faisant allusion à la corruption de l'homme et à son origine psychologique, il n'y a rien qui permette de rattacher corruption et péché, dont l'auteur a déjà conscience, au péché d'origine pour en fournir l'explication. Il faudra attendre jusqu'aux environs de l'ère chrétienne pour trouver, dans la littérature inspirée et les apocryphes juifs, des précisions au sujet de l'origine du mal et du péché dans le monde. »

[6] P. Denis, *Les origines du monde et de l'humanité* (Etudes Religieuses n° 670, Paris, 1950), écrit au sujet de ce texte : « Il faut reconnaître cependant que la richesse doctrinale du récit ne se dévoile pas sans la lumière du Nouveau Testament ; et, plus tard, une lente pénétration par la foi chrétienne fut nécessaire pour saisir entièrement les données de la révélation. »

[7] Parlant de la mère victime de l'ingratitude de ses enfants, le docteur Varenne et G. Salzi écrivent dans *La femme, cette inconnue de l'homme* (Paris, 1947, p. 171) : « Croit-elle [la mère] par des soins exagérés, une vigilance maladive, s'attirer leur gratitude ? Elle se trompe. Comme dit Balzac, « l'ingratitude vient peut-

difier le statut de l'homme en lui faisant « connaître le bien et le mal » (ỳ. 5).

Bien des interprétations ont été données de ces paroles [8]. Il semble qu'il ne s'agit pas de tout connaître, ou même de tout connaître dans le domaine moral en discernant ce qui est bien de ce qui est mal, de telle façon qu'Adam et Eve ne doivent plus se référer à la loi de Dieu mais soient capables de se conduire eux-mêmes. Il s'agit de décider ce qui est bien et ce qui est mal et de jouir, par conséquent, d'une véritable autonomie morale. L'homme sortirait donc de sa condition de créature, dépendante ; il déciderait lui-même où est son bien et son mal. Il n'est plus question de recevoir des ordres même aussi bénins que celui qui ici fut donné par Dieu : « *Præcepit nobis Deus ne comederemus...* » (ỳ. 2) [9]. Il s'agit là essentiellement d'un mouvement d'orgueil comme le note S. Thomas (IIa-IIae, q. 163, a. 2) :

« L'homme pécha principalement en désirant ressembler à Dieu par la science du bien et du mal que lui promettait le serpent et qui devait le rendre capable de se fixer à lui-même le bien et le mal moral, ou encore de pouvoir prévoir le bien et le mal qui pourrait lui arriver ; il pécha secondairement en désirant ressembler à Dieu par l'activité, c'est-à-dire, obtenir la béatitude par lui-même, par cette puissance personnelle dont Eve avait l'amour dans l'âme », ainsi que dit S. Augustin. Le démon pécha seulement de cette façon, « aimant mieux compter sur ses propres forces que sur celles de Dieu. »

2° *Prise de position personnelle.*

Au point de vue de la responsabilité, le récit de la Genèse est aussi clair que sur l'aspect de désobéissance et de révolte orgueilleuse. Sans doute, une fois le coup fait et manqué, Adam rejettera la faute sur Eve et Eve sur le serpent. C'est de bonne guerre ! Nous n'avons d'ailleurs pas perdu le secret de ce procédé aussi peu courageux que peu efficace.

Si le tentateur a joué, de fait, un grand rôle, il n'a pu prendre la décision fatale à la place d'Eve et d'Adam. C'est leur volonté qui a été en cause ; c'est elle qui ne s'est pas défendue en barrant la route au doute portant sur l'amour de Dieu. Eve et Adam ont d'autant moins d'excuse que leur âme, protégée par la grâce, ne connaît pas la révolte de la chair, « ennemi de l'intérieur » qui débilite si souvent et si fortement les hommes depuis la première faute. Le premier couple ne sentira les premières morsures de la concupiscence qu'après la chute : « Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus ; ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes » (ỳ. 7). C'est la raison pour laquelle S. Thomas refuse de voir dans le premier péché une faute de sensualité.

« Dans l'état d'innocence, écrit-il, la révolte de la chair contre l'esprit n'existait pas. Le premier désordre de la volonté ne put donc pas avoir pour objet un bien sensible, que la chair convoite en désobéissant à la raison, mais un bien spirituel, dont le désir n'eût pas été désordonné s'il fût demeuré dans les limites imposées par Dieu. » (IIa-IIae, q. 163, art. 1).

Il ne manque cependant pas d'exégètes qui croient discerner dans le récit de la Genèse les traces d'une faute sexuelle. Non pas que Dieu ait interdit le mariage : il le loue explicitement (Gen., II, 24). Mais l'auteur sacré pourrait faire allusion à la folle prétention d'Eve de concevoir et d'enfanter par quelque pratique magique. Le récit viserait d'ailleurs aussi les cultes cananéens de la fécondité, où le serpent tenait une grande place. A ce propos M. Clamer écrit :

« Faut-il cependant exclure toute idée d'une transgression d'ordre sexuel dans le récit de la chute, sinon dans la pensée même de l'auteur, mais pour le moins dans les traditions dont il s'est peut-être inspiré ? Certaines considérations feraient incliner dans le sens d'une réponse négative, selon l'opinion récemment émise par J. Coppens et qu'on peut ainsi résumer d'après son ouvrage : *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*, Louvain, 1948. » (*La Sainte Bible, Pirot-Clamer*, T. I. *La Genèse*, p. 153).

C'est aux exégètes d'en décider, mais il faut bien voir que cette hypothèse ne diminue en rien la liberté et l'indépendance des premiers êtres humains en leur attribuant quelque esclavage vis-à-vis des passions. Ce qui est en cause ce n'est pas l'union conjugale, mais une fois de plus la volonté de se passer de Dieu. Les serviteurs de Yawen attendent de sa bonté, la fécondité à laquelle ils attribuent tant d'importance, tandis que les sectateurs du culte du serpent veulent se passer de lui. Ils sont persuadés que leur idole est plus puissante que Dieu et qu'elle permet de multiplier la vie. Selon l'expression de M. Coppens, « le péché primordial » aurait été « une tentative de soustraire à Yahweh le contrôle et la bénédiction de son œuvre créatrice principale, l'institution du mariage, pour la rapporter, la vouer, la consacrer à ses adversaires par excellence, les dieux des cultes naturistes... » [10].

(*A suivre*).

Ph. DELHAYE.

être de la difficulté où l'on est de s'acquitter. Accabler ses enfants de bienfaits, les leur signaler, j'allais dire, le leur reprocher, c'est précisément les mettre dans un état inférieur d'où l'élan affectueux ne peut plus librement jaillir, étouffé qu'il est par un sentiment de culpabilité. »

[8] A. Clamer, *La Genèse*, dans la *Bible Pirot*, t. I, Paris, 1953, p. 144 ss.

[9] R. de Vaux, Bible de Jérusalem, *La Genèse*.

[10] J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal...*, p. 26. Ainsi s'expliquerait notamment la remarque de Eve repentie et mieux éclairée : C'est par Yaweh qu'elle a enfanté un homme (Gen., IV, 1).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

NOS PECHES ACTUELS FONT-ILS SOUFFRIR JESUS ?

Q. — Un confrère, dans une réunion, a déclaré que Jésus, désormais glorieusement régnant dans le ciel, ne souffre plus pour nos péchés. Etonnement des auditeurs : « Pourquoi alors dit-on si fréquemment que Jésus souffre quand nous commettons un péché ? »

Pourquoi aussi, dans la vie des saints et dans la vie de l'Eglise, tant d'apparitions de Jésus et de la Vierge, montrant leur douleur en raison des péchés des hommes ?

R. — C'est là un sujet déjà abordé dans l'*Ami* sous les différents aspects qu'il a pu revêtir. Aussi ne répondrons-nous aujourd'hui qu'à la question : « nos péchés actuels font-ils souffrir Jésus ? »

1° Il est bien évident — et sur ce point le confrère a raison — que ni Jésus, ni la Vierge, ni les élus quels qu'ils soient, ne peuvent être atteints par la souffrance dans le bonheur dont ils jouissent au ciel. Voir *Ami*, 1956, p. 372, 691-92.

2° Il est non moins certain que nos péchés actuels *ont fait souffrir* Jésus au moment de sa passion et de sa mort sur la croix. N'était-il pas alors « propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier ? » (I Jean, II, 2). Du monde entier, sans restriction dans l'espace et dans le temps. De plus, Jésus, dans sa passion, avait présents à son esprit et à sa volonté de réparation, les péchés de tous les hommes, passés et futurs ; il les connaissait grâce à sa science parfaite à laquelle ne pouvait échapper le moindre détail concernant l'œuvre de l'Incarnation et de la Rédemption.

3° Nos péchés actuels étaient donc présents à Jésus, lorsqu'il souffrait pendant sa passion et sur la croix. Il est donc exact de dire que Jésus souffrait à cause des péchés commis par nous actuellement ; et la souffrance de Jésus, parce qu'elle domine toutes les époques de l'histoire du monde, est donc en quelque sorte encore présente aux fautes qui se commettent présentement et à tous les péchés dont les hommes, jusqu'à la fin du monde, se rendront coupables. Voilà en quel sens on peut dire que, par nos péchés actuels, nous faisons souffrir Jésus. Cela, on doit le prêcher, mais toutefois en expliquant, — pour ne pas, d'une part, étonner les chrétiens habitués à une formule simple mais non totalement exacte, d'autre part, pour ne pas manquer à la vérité, — que Jésus, actuellement dans la gloire céleste, ne peut plus, dans cette gloire même, subir les atteintes de la souffrance, mais qu'il lui en reste le souvenir et que des souffrances passées, il présente encore à Dieu l'offrande réparatrice.

4° Quand aux apparitions dans lesquelles le Christ ou la Vierge Marie offrent une attitude de souffrance, notre correspondant voudra bien voir l'interprétation de ce phénomène dans l'*Ami*, 1956, p. 692, 2e colonne, n. 3°.

A. M.

Confession nécessaire avant la Communion en cas de péché mortel

Q. — Il me serait bien utile de savoir comment il faut comprendre l'obligation de se confesser avant de faire la Sainte Communion. Plusieurs confesseurs disent à ceux qui désirent s'approcher souvent de la Sainte Table, qu'en cas de péché mortel, il leur suffit de faire un acte de contrition parfaite... pour peu qu'il y ait une difficulté de recevoir une absolution !

Et j'en viens à me demander si nous n'avons pas été trop sévères en urgeant l'obligation de la confession ? Je lis dans *le Catéchisme du Concile de Trente* qu' « il n'est pas permis à celui qui a sur la conscience un péché mortel, de recevoir la Sainte Communion quelque repentir qu'il croie éprouver, avant de s'être purifié par la confession, *si toutefois il a pu trouver un confesseur.* »

Comment faut-il comprendre cette condition pour n'être ni trop sévère, ni trop large ?

R. — Dans la IIIa, q. 80, a. 4, S. Thomas répond à la question : *Utrum peccator sumens corpus Christi sacramentaliter peccet.* Il écrit :

« In hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum, est signum ejus, quod est res sacramenti. Duplex autem est res hujus sacramenti... : una quidem, quæ est significata et contenta, scilicet ipse Christus ; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse cum Christo unitum, et membris ejus incorporatum : quod quidem fit per fidem formatam, quam nullus habet cum peccato mortali. Et ideo manifestum est, quod quicumque cum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in hoc sacramento committit ,et ideo incurrit sacrilegium, tamquam sacramenti violator, et propter hoc mortaliter peccat. »

On a là la raison profonde de ce mensonge que représente l'acte de s'approcher du Christ si on a l'âme souillée d'un péché mortel ; il s'agit d'une sorte de baiser de Judas. Ailleurs, S. Thomas détaille les *tres falsitates in indigna receptione sacramenti :*

« 1° Ex eo quod est sacramentum tantum, ex quo apparet quod hoc sacramentum in modum cibi proponitur, cibus autem non competit nisi viventi ; unde, si carens vita spirituali per peccatum mortale accipiat hoc sacramentum, abutitur ipso.

2° Ex hoc quod est ibi res et sacramentum, quod est ipse Christus, qui est sanctus sanctorum, unde receptaculum ejus debet esse sanctum ; et ideo si aliquis cum contrario sanctitatis corpus Christi sumat, sacramento abutitur.

3° Ex eo quod est res tantum, quod est corpus Christi mysticum, quia ex hoc ipso quod aliquis ad hoc sacramentum accedit significat se ad unitatem corporis mystici tendere ; unde, si peccatum in conscientia tenet, per quod a corpore mystico separatur, fictionis (in sensu stricto) culpam incurrit, et ita abutitur sacramento » (In IV Sent., dist. IX, q. 1, art. 3)[1].

[1] N'est-ce pas à cette doctrine que fait allusion S. S. Pie XII dans son Encyclique *Mystici corporis Christi*, quand il écrit : « Ce que nous avons exposé jusqu'ici de cette très étroite union au Corps mystique du Christ avec son Chef Nous semblerait incomplet si Nous n'ajoutions au moins quelques mots sur la sainte Eucharistie, par laquelle une telle union trouve comme son sommet en cette vie mortelle... De même que le divin Rédempteur mourant sur la croix s'est offert, comme Chef de tout le genre humain, au Père éternel,

En vertu de cette doctrine, le Concile de Trente sanctionne (Sess. XIII, ch. VIII, *De præparatione, quæ adhibenda est, ut digne quis S. Eucharistiam percipiat*) :

« Si non decet ad sacras ullas functiones quempiam accedere nisi sancte, certe, quo magis sanctitas et divinitas cælestis hujus sacramenti viro christiano comperta est, eo diligentius cavere ille debet, ne absque magna reverentia et sanctitate ad id percipiendum accedat, præsertim cum illa plena formidinis verba apud Apostolum legamus : *Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini* (I Cor., XI, 29). Quare communicare volenti revocandum est in memoriam ejus præceptum : *Probet autem seipsum homo* (I Cor., XI, 28). Ecclesiastica autem consuetudo declarat, eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, *absque præmissa sacramentali confessione ad sacram Eucharistiam accedere debeat*. Quod a christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, hæc sancta Synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessoris. Quod si necessitate urgenti sacerdos absque prævia confessione celebraverit, *quam primum confiteatur* » (Denz, 880).

Le canon 11 de cette même Session, auquel renvoie ce chapitre, est ainsi conçu :

« Si quis dixerit, solam fidem esse sufficientem præparationem ad sumendum sanctissimæ Eucharistiæ sacramentum : *A. S.*

Et, ne tantum Sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta Synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcunque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris necessario præmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere prædicare vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere præsumpserit, eo ipso excommunicatus exsistat » (Denz, 893).

C'est ce que résume le *Catéchisme du Concile de Trente*, chap. XX, § III : *Des dispositions nécessaires pour communier :*

« ... Nous voyons par l'exemple de Notre-Seigneur, que rien n'est plus nécessaire que de s'y préparer... En troisième lieu, nous devons examiner scrupuleusement notre conscience, de peur qu'elle ne soit souillée de quelque péché mortel, dont il soit nécessaire de nous repentir et d'obtenir la rémission par le moyen de la contrition et de la confession, avant que de nous présenter à la Table sainte. Le saint Concile de Trente a décidé qu'*il n'était pas permis à celui qui a sur la conscience un péché mortel, de recevoir la sainte communion, quelque repentir qu'il croie éprouver, avant que de s'être purifié par la confession, si toutefois il a pu trouver un confesseur.* »

On voit que les canons 807 et 856 sont directement inspirés de cette doctrine : Le premier a trait aux dispositions du prêtre qui va célébrer le saint Sacrifice :

« Sacerdos sibi conscius peccati mortalis, quantumvis se contritum existimet, sine præmissa sacramentali confessione Missam celebrare ne audeat ; quod si, deficiente copia confessarii et urgente necessitate, elicito tamen perfectæ contritionis actu, celebraverit, quamprimum confiteatur. » [2]

On trouve d'ailleurs ces prescriptions dans le *Missel Romain*, tit. *Ritus servandus...*, c. I, *de præparatione sacerdotis...*, n. 1 ; tit. *De defectibus in celebratione...*, c. VIII, *de defectibus dispositionis animæ*, n. 2-4. Le canon 856 parle des dispositions de celui qui reçoit la sainte communion :

« *Nemo* quem conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritum existimet, *sine præmissa sacramentali confessione ad sacram communionem accedat* ; quod si urgeat necessitas ac copia confessarii illi desit, actum perfectæ contritionis prius eliciat. »

On voit que la seule différence entre ces deux canons est le précepte fait au prêtre de se confesser ensuite, *quam primum*. Il s'agit là d'un véritable précepte, comme le rappelait Alexandre VII en condamnant les propositions 38 et 39 ;

« Mandatum Tridentini, factum sacerdoti sacrificanti ex necessitate cum peccato mortali, confitendi quamprimum, est consilium, non præceptum. Illa particula *quamprimum* intelligitur, cum sacerdos suo tempore confitebitur. »

Les auteurs entendent généralement cette prescription dans le sens de se confesser dans les trois jours [3].

Héribert Jone ne fait donc que rappeler la doctrine classique. Il est vrai que les deux passages cités par notre correspondant ont trait à des choses différentes. Dans le premier, il est question du sujet de la sainte communion, et l'auteur écrit (*Précis de théologie morale catholique*, 6[e] édition, 1936, n. 504) :

« Si quelqu'un a conscience d'être en état de péché mortel, il doit recouvrer l'état de grâce par la confession. On ne peut se contenter de contrition parfaite qu'à défaut de confesseur, et quand on doit communier ou célébrer. Un prêtre qui a célébré dans ces conditions doit se confesser le plus tôt possible (can. 856, 807)... *On n'a pas de confesseur à sa disposition,* quand on ne peut se procurer de confesseur sans grande difficulté. On n'est par conséquent pas excusé, quand on n'a pas le choix entre quelques confesseurs, ou bien qu'on ne peut aller trouver son confesseur ordinaire. On est excusé à raison d'un grave inconvénient qui se rattache *extrinsèquement* à la confession, par ex. quand on ne peut pas aller trouver un confesseur à cause d'un travail urgent, d'une indisposition

ainsi, *en cette offrande pure* (Mal., I, 11), non seulement il s'offre comme Chef de l'Eglise au Père céleste, mais en lui-même il offre aussi ses membres mystiques, puisqu'il les renferme tous, même les plus faibles et les plus infirmes, dans son Cœur très aimant. Le sacrement de l'Eucharistie, tout en constituant une vive et admirable image de l'unité de l'Eglise — puisque ce pain destiné à la Consécration est formé par l'union de beaucoup de grains (Cf. *Didachè*, IX, 4), — nous communique l'Auteur même de la grâce céleste, pour que nous puisions en lui cet Esprit de charité par lequel nous vivons, non plus notre vie, mais la vie du Christ, et par lequel aussi, dans tous les membres de son Corps social, nous aimons notre Rédempteur lui-même. »

[2] Voir à ce sujet l'*Ami* du 24 février 1955, p. 125, répondant à la question : « Un prêtre peut-il célébrer la messe en état de péché mortel pour sa propre conversion ? »

[3] Pour le fidèle, voir, par exemple, R. Naz, *Traité de droit canonique*, 1[re] édition, t. III, n. 152 : « L'obligation de se confesser aussitôt que possible après une communion sans confession n'existe pas comme après une célébration de la messe dans ces mêmes conditions ; le fidèle peut donc attendre sa prochaine confession habituelle ; il ne pourra toutefois communier sans d'abord se confesser, si l'impossibilité matérielle ou morale de le faire a disparu. »

ou d'une trop grande distance..., ou bien à cause du danger de scandale ou d'infamie, ou bien encore (d'après certains auteurs) quand d'autres motifs extraordinaires rendent la confession à un confesseur déterminé extrêmement pénible, p. ex. si un oncle doit se confesser à un neveu. Il y a encore un motif d'excuse quand le prêtre n'a sur la conscience qu'un péché dont la connaissance causerait au confesseur un grave dommage spirituel... Mais un grave inconvénient n'est pas une excuse quand il se rattache intrinsèquement à la confession, p. ex. quand on doit se confesser à un prêtre connu ou beaucoup plus jeune ou bien à un subordonné, p. ex. un curé à son vicaire. *Il y a nécessité de célébrer ou de communier* quand la célébration ou la communion ne peuvent être omises sans scandale, sans infamie ou sans dommage pour autrui. »

Les autres passages auxquels fait allusion notre correspondant (*o. c.* n. 567-568), ont trait au sacrement de pénitence : nous sommes dans un contexte différent, et il est question de l'intégrité de la confession :

« On est excusé d'accuser tous ses péchés mortels, dans le cas d'une impossibilité, pourvu qu'il soit nécessaire de se confesser actuellement au confesseur en question. Dans ce cas, les péchés sont remis indirectement (par l'infusion de la grâce sanctifiante), et doivent être accusés dans la première confession où la cause d'excuse n'existera plus. L'impossibilité peut être physique ou morale... L'impossibilité morale existe quand l'accusation se heurte à des difficultés extraordinaires qui ne dépendent pas de la confession elle-même. Il y a une difficulté liée intrinsèquement à la confession dans la honte, la timidité ou la répugnance qu'on éprouve à confesser ses péchés à un confesseur connu ; de même, dans la crainte du blâme. Mais de telles difficultés n'excusent pas de l'intégrité de la confession. Parmi les difficultés extrinsèques qui excusent de l'intégrité de la confession, on compte notamment : 1° le danger de violation du secret de confession, par ex. d'autres personnes peuvent remarquer, à l'attitude du confesseur, qu'un péché grave a été accusé : 2° le danger d'infamie... 3° le danger de scandale pour le pénitent ou le confesseur... 4° le danger d'un grave dommage spirituel ou temporel (pour soi ou pour autrui)... »

Il faut reconnaître que c'est là l'opinion commune des moralistes et des canonistes. On notera simplement l'un ou l'autre point de détail sur lequel la doctrine a pu varier ou se mitiger.

1° Si tous les auteurs affirment d'une part, que l'on doit en ce cas être *certain* d'avoir la conscience grevée d'un péché mortel, d'autre part, que, pour excuser de la confession, deux conditions doivent être réunies, à savoir : l'absence de confesseur et de nécessité de célébrer ou de communier, un premier point sur lequel ils diffèrent est l'origine de l'obligation de se confesser au cas où n'est pas réalisée l'une ou l'autre de ces conditions. D. Prümmer, O. P. (*Manuale Theologiæ moralis*, 1913, t. III, 192), semblait plutôt suivre S. Alphonse, affirmant qu'il y avait là une obligation de droit divin, contrairement à l'opinion d'auteurs plus « récents ». Parmi ces derniers affirmant qu'il n'y a là qu'une obligation de droit ecclésiastique, on peut citer, par exemple, B.-H. Merkelbach, *Summa Theol. moralis*, ou Génicot-Salsmans, *Institutiones theol. mor.* Ce dernier (*op. cit.*, vol. II, n. 193) écrit :

« Hanc legem *juris divini* esse, ab Apostolo promulgati, putant plerique (S. Alph., n. 256) ; quidam (Ball. P. n. 130), rectius *juris ecclesiastici* tantum, eo quod nihil amplius demonstratur. Necessitas enim confessionis certe probari nequit ex ipsis verbis Apostoli, qui minime determinat utrum per solam contritionem an per actualem confessionem recuperandus sit status gratiæ antequam Eucharistia suscipiatur. Neque ex loco Tridentini idem efficitur. Etenim ex historia hujus Concilii... constat multos episcopos ac Theologos, qui eidem interfuerint, in ea fuisse sententia ; necessitatem confessionis communioni prætermittendæ ab Ecclesia inductam fuisse et omnino servandam esse, tantum ne multiplicarentur malæ communiones si cujusque fidelis conscientiæ relinqueretur cura examinandi num, patrato peccato mortali, perfectam contritionem assecutus esset. Aliam autem propositionem Lutheri, quæ necessitatem illam, præsertim pro doctis negabat, tamquam scandalosam, minime vero tamquam hereticam damnandam esse censebant, ut præfatæ sententiæ parceretur. Nihil vero in Actis hujus Concilii indicat Patres ab hac moderatione deflexisse. Verbis autem a Concilio probatis plene satisfit si admittitur ecclesiastica consuetudine, quam inviolabiliter servari voluere Patres, inductum esse ut probatio, quam S. Paulus requirit, fiat in sacramentali confessione communioni præmittenda. Immo legem ecclesiasticam potius quam juris divini declarationem designat verbum « statuit » quod in canone 11 adjicitur : « Statuit atque declarat ipsa S. Synodus... » Tandem, in hac sententia, multo commodius explicatur quare plures Patres, ubi peccatores hortantur ad conscientiam purificandam antequam communicent, non commemorent explicite confessionem præviam. »

Cette seconde position est aujourd'hui plus commune.

2° Un autre point sur lequel l'opinion s'est mitigée, est la raison qui excuserait de se confesser. Merkelbach (*o. c.* n. 272), écrivait encore :

« Non sufficit magna confusio subeunda aut infamia apud confessarium, quia est incommodum intrinsecum confessioni. *Pauci recentiores tamen censent, ex epicheia, verecundiam extraordinariam et vere invincibilem esse incommodum extrinsecum*, ut si soror apud fratrem, pater apud filium deberet confiteri peccatum valde probrosum. Sed ita numquam fuit declaratum decursu tot sæculorum, ideoque solum ultimo tempore pauci illi auctores legem bene intellexissent ! Ceterum pro hac exceptione nullum afferunt positivum fundamentum : *ea autem admissa, facile occasio esset multiplicandi casus, et ita periculum legem eludendi.* »

Certains auteurs sont cependant d'un avis différent. Vermeersch-Creusen, par exemple (*Epitome juris canonici*, ed. 6ª, 1940, t. II, n. 79) :

« Adjuncta tamen peculiaria familiaritatis, venerationis qua senex veneratur a juvene cooperatore, damnum istud facere possunt extraordinarium, ac talem verecundiam parere quæ moraliter invincibilis sit. Quare excusant tunc nonnulli sacerdotem qui in necessitate celebret cum contritione perfecta et animo confitendi quam primum si alius confes sarii copiam habiturus sit. »

Genicot-Salsmans (*o. c.*, n. 193), explique à ce sujet :

« Satis probabilem opinamur quorundam A. sententiam : excusare *verecundiam extraordinariam* et vere invincibilem, puta si patruus apud nepotem peccatum valde probrosum confiteri deberet. *Rationes* sunt : in talibus casibus, confessionem instituere difficillimum esse ob ingentem repugnantiam vincendam... »

Dans sa *Theologia moralis* enfin (3e édit., t. III, n. 290), A. Vermeersch, ayant donné son opinion en des termes que reprend presque mot pour mot le passage de l'*Epitome* cité plus haut, précise :

« Accedere autem potest ut fragilis sacerdos multo benignius rem sibi applicet, et se excuset a confessione, etiamsi optionem quatuor vel quinque confessariorum habeat, quia eodem tecto cum omnibus vivat, omnibus sit notus, etc. Quid prudenti confessario agendum superest, si sacerdos pænitens talia revelet ? In hac re sedulo distinguenda sunt quæ *positive permittere*, quæ *tacite tolerare* possumus, et quæ *aperte damnare* et *prohibere debemus*.

Si adjuncta extraordinaria respiciant *unum*, vel, summum, alterum confessarium, sublata omni copia alia, positive permittere possumus ut omittatur confessio, secus necessaria, præsertim cum facile accedat verum scandalum junioris qui enorme senis peccatum noverit.

Si autem *plurium optio* fuerit, omissionem confessionis *approbare non* possumus. In casu tamen speciali, ubi pænitens sibi conscientiam sic formaverit et facile in desperationem moralem caderet, post factum, tacere licebit vel rem ejus conscientiæ permittere.

Si autem de sacerdote agatur qui *pravæ consuetudini indulgeat*, ita ut non raro sine confessione celebret, ejus excusatio repellenda est. Verum oportet ut inter confessarios quorum copiam habere solet, unum seligat cui vulnus animæ suæ candide aperiat... Ita agere debemus, quia *tolerare non possumus habitualem* istius præcepti *omissionem*, quæ reverentiam erga SS. Sacramentum et horrorem peccati mortalis simul non leviter imminueret.»

C'est intentionnellement que nous nous sommes bornés à citer l'opinion d'auteurs qui font autorité : on remarquera qu'en dépit de certaines divergences de détail, la doctrine est constante quant à l'essentiel. Il peut sembler qu'aujourd'hui on assiste à une pratique moins assidue du sacrement de pénitence, et, parallèlement, à une gêne moindre dans l'aveu de fautes graves. Au fond, il n'y a là qu'un paradoxe apparent : n'est-ce pas parce qu'on se rend moins compte de la gravité des fautes, de la sainteté de Dieu et du respect avec lequel on doit célébrer le saint sacrifice ou y participer ?

M. Huftier.

JURISPRUDENCE

TRONC DES BUREAUX DE BIENFAISANCE DANS LES EGLISES

L'Avis du Conseil d'Etat, du 7 avril 1958 *sur les quêtes et l'apposition de troncs par les Bureaux de Bienfaisance dans les Eglises.*

Dans le tome 1er (p. 250, note 2) et second (p. 125, note 2) de « *l'Eglise Catholique en régime Français de Séparation* », nous avions noté que les Bureaux de Bienfaisance (devenus les actuels Bureaux d'Aide Sociale) avaient conservé du régime concordataire, le droit de quêter dans les églises appartenant aux communes et à l'Etat (les Cathédrales) et d'y apposer des troncs. Un examen plus approfondi des textes invoqués permettait de parvenir à des conclusions contraires.

Mais il demeurait un Avis du Conseil d'Etat du 29 novembre 1906, donc postérieur à la Séparation, suivi d'une circulaire du 10 mars 1908 signée par le Président du Conseil de l'époque, Clemenceau, qui reconnaissait ce droit aux Bureaux de Bienfaisance.

Dans un avis du 7 avril dernier, dont nous reproduisons ci-après les dispositions, le Conseil d'Etat a exprimé une opinion plus conforme à la législation cultuelle en vigueur et aux principes du régime de Séparation entre l'Etat et les Eglises.

I. — *Quêtes par les Bureaux de Bienfaisance*

L'article 44 de la loi du 9 décembre 1905, portant Séparation entre l'Etat et les Eglises, a abrogé l'article 1er de l'arrêté du 5 Prairial An XI et l'article 75 du 30 décembre 1809 autorisant les quêtes des Bureaux de Bienfaisance dans les églises.

Ces quêtes se justifiaient dans un système de cultes reconnus par l'Etat.

En l'absence d'un texte explicite comme l'article 27 de la loi de 1905 autorisant l'usage des cloches pour les sonneries civiles, l'église est exclusivement réservée au culte « dans un régime de Séparation qui interdit toute immixtion de l'autorité administrative à l'intérieur des édifices du culte ».

Au surplus, la « pratique » des quêtes par les Bureaux de Bienfaisance (actuellement les Bureaux d'Aide Sociale) « se trouve également condamnée » par la loi du 2 janvier 1907 « qui laisse sans condition les édifices du culte à la disposition des ministres du culte et des fidèles pour la pratique de leur religion ».

II. — *Troncs apposés par les Bureaux de Bienfaisance dans les Eglises*

L'apposition de tels troncs constitue comme ci-dessus « une intervention de l'autorité administrative à l'intérieur des édifices affectés au culte ».

Par conséquent, pour les mêmes raisons que pour les quêtes, l'article 2 de l'arrêté du 5 Prairial An XI « doit être regardé... comme abrogé » par la loi du 9 décembre 1905.

III. — *Possibilités des Bureaux de Bienfaisance, sous réserve de l'agrément du Curé*

Toutefois, rien ne s'oppose à ce que les Bureaux d'Aide Sociale fassent des quêtes ou apposent des troncs dans les églises, si le clergé donne « son accord » à de telles pratiques.

En un mot, c'est le curé seul qui peut par *mesure gracieuse* les autoriser ou les refuser, *aucun droit* n'existant au profit des Bureaux de Bienfaisance en ce domaine.

* *

On remarquera, au-delà des dispositions concernant les Bureaux de Bienfaisance, la fermeté des termes du Conseil sur le caractère absolu de l'affectation d'un édifice religieux aux actes cultuels sauf exception légalement prévue (par exemple usage des cloches pour les sonneries civiles)

et sur le caractère non moins absolu des « prérogatives du curé dans son église » à l'exclusion de toute intervention des agents de l'Administration quels qu'ils soient.

Abbé J. Kerlévéo.

FAUTE DU CURE ET RESPONSABILITE DE L'EVEQUE

Le Prêtre catholique n'engage pas par sa faute la responsabilité civile de son Evêque car il n'en est pas le préposé.

Si le prêtre était sous le Concordat un quasi fonctionnaire de l'Etat, la Séparation n'en a pas fait un « employé », un « préposé » de son Evêque. Il existe entre eux (comme d'ailleurs entre le religieux et son Supérieur) un engagement seulement de caractère canonique dont le juge de l'Etat laïque, à cause même de cette laïcité, n'a pas à connaître (cf. J. Kerlévéo, t. 1er, p. 44), mais non pas un contrat de louage de services tel que le définit le Droit français.

C'est ainsi, par exemple, qu'un vicaire n'est pas recevable à déférer à un Tribunal français son « brusque congédiement » par son évêque. C'est ainsi encore que selon un arrêt tout récent de la Cour de Cassation (13 mai 1958), un prêtre réduit à l'état laïque n'est pas en droit de réclamer à son évêque quelque *vingt millions* de francs en dommages et intérêts, pour trente-cinq annuités de pension de retraite et un arriéré de traitement.

Cette absence de lien juridique de nature contractuelle a été mise en évidence à l'occasion de conflits opposant des prêtres (religieux et religieuses) et la Sécurité Sociale, celle-ci voulant voir en eux des « salariés » de leur évêque (cf. à ce sujet la remarquable note au *Sirey* 1950 - 2 - 201 de M. le chanoine Monin).

Mais nous voudrions examiner, ici, un autre aspect de cette situation juridique du prêtre au regard de son évêque.

En vertu des articles 1382, 1383, 1384 du Code Civil, la faute civile ayant causé un dommage à un tiers ou à ses biens, oblige son auteur à le réparer. Si cet auteur du préjudice est un employé, un préposé agissant pour le compte et sous la direction d'un patron, d'un commettant, celui-ci est entièrement responsable du dommage et qui plus est, en est présumé responsable.

Par conséquent, une fois établi que le fait dommageable a été causé par le préposé, la victime sera en droit de réclamer la réparation par voie de dommages-intérêts, à son employeur d'ailleurs plus solvable en régle générale que l'employé. En un mot, pour une faute engageant la responsabilité de l'employé, celle-ci remonte automatiquement jusqu'au patron et commettant.

On voit donc la situation de l'évêque, s'il était considéré comme le commettant de ses prêtres.

Dans ce domaine mettant en cause *la responsabilité civile de l'Evêque* par la faute d'un prêtre, il n'existait à notre connaissance qu'un arrêt du Tribunal Civil de Beauvais du 21 novembre 1929 (*Sirey* 1930 - 2 - 94).

Il s'agissait d'enfants réunis au presbytère sous la garde du curé et dont l'un blesse son camarade en se servant de la carabine de l'abbé. — Les parents du blessé estiment devant l'insolvabilité du prêtre, qu'il y a lieu d'engager la responsabilité de l'évêque puisque cette réunion tenue sur les instructions de celui-ci, relevait de l'exercice des fonctions curiales.

Mais telle ne fut pas l'opinion des juges,

« Attendu que les rapports entre l'Evêque d'un diocèse et les curés des paroisses qui en dépendent, ne sont nullement ceux de commettant à préposé ; que le curé n'est pas le préposé de l'Evêque ; qu'il agit dans sa paroisse sous sa propre responsabilité sans que l'Evêque puisse être tenu pour responsable de ses fautes en vertu de l'article 1384 du Code Civil. »

Par un arrêt du 6 juin 1958, la Cour de Cassation vient de confirmer et consacrer cette jurisprudence.

Le litige portait encore sur un accident survenu à un enfant d'une colonie de vacances dirigée par un prêtre. Les parents de la victime déférèrent aux Tribunaux ce prêtre et son évêque comme étant son « employeur » responsable au titre de l'article 1384 du Code Civil.

La Cour d'Appel par un arrêt du 18 avril 1956, conclut à la responsabilité de l'ecclésiastique mais rejeta celle de l'évêque, celui - ci n'étant pas le commettant du directeur de la colonie de vacances.

Sur pourvoi des parents, la Cour Suprême adopta l'opinion de la Cour d'Appel et conclut à la non - responsabilité de l'évêque en l'absence de tout lien de louage de services entre celui-ci et ce prêtre :

« Attendu qu'il résulte des qualités et des motifs de l'arrêt confirmatif attaqué que le jeune.......... a été victime d'un accident survenu alors qu'il avait été confié à la Colonie de Vacances du Patronage .... ; *que l'Abbé............, directeur du Patronage, a été déclaré responsable du dommage éprouvé par l'enfant ; que l'Archevêque de.........* *a été mis en cause, en vertu de l'article* 1384, *alinéa* 5 *du Code Civil, en qualité de commettant de ces ecclésiastique ;*

Attendu que le pourvoi reproche à la Cour d'Appel d'avoir déclaré que *l'Abbé.......... n'était pas le préposé de son Archevêque,* sans répondre à des conclusions faisant valoir qu'il existerait un service spécial dénommé « Direction Générale des Œuvres du diocèse », qui n'aurait aucune raison d'être si chaque œuvre ou chaque patronage était indépendant ;

Mais attendu qu'en déduisant de l'ensemble des éléments qui leur étaient soumis, *qu'il n'existait aucun lien de préposition entre l'Abbé....... et l'Archevêque de...........,* les juges du fond ont implicitement mais nécessairement repoussé les arguments invoqués par les conclusions des appelants ;

D'où il suit que le moyen n'est pas fondé ;

Par ces motifs *rejette* le pourvoi. »

Abbé J. Kerlévéo.
Docteur en Droit.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

HAGIOGRAPHIE

1. S. JEAN CHRYSOSTOME. — **Dialogue sur le Sacerdoce.** Version nouvelle par B. VANDERBERGHE. — 185 p. (12×17,5), 510 fr. — Namur, Edit. du Soleil levant, 1958.

M. V. a donné une traduction complète et vivante, accompagnée de notes historiques et explicatives du *De Sacerdotio* de saint Jean Chrysostome. On trouve au début du livre des indications succinctes sur la *vie* et les *œuvres* de celui qu'il appelle « la grande voix de l'Orient », ainsi qu'un memento chronologique des principaux événements de son existence si variée, puis une présentation spéciale de l'ouvrage traduit. Ces prolégomènes occupent les p. 9 à 26.

A la traduction proprement dite, l'auteur ajoute des indications et des titres qui permettent de mieux suivre le développement de la pensée, pour l'ensemble de l'œuvre, pour chacun des six livres qu'elle contient et pour chacune de leurs subdivisions. En tête des livres est insérée aussi une brève introduction particulière. Une bibliographie rappelle les éditions du texte, les traductions françaises et les principales études récentes sur le *De Sacerdotio,* dans les diverses langues modernes.

* *

2. S. AUGUSTIN. — **Sermons sur Saint Jean.** Traduction nouvelle par le P. Maurice PONTET, S. J. — 182 p. (12×17,5), 510 fr. — Namur. Ibid., 1958.

Des *Tractatus in Joannem* de saint Augustin, le P Pontet, S. J., nous donne en traduction une « petite partie, le septième à peine », sous forme de morceaux choisis, parfois très courts. L'introduction (p. 7-27) prouve une connaissance approfondie des œuvres et de la vie du Saint, de son auditoire, de son génie oratoire et théologique, de l'aisance avec laquelle il se plaît à exposer clairement à son humble peuple les plus hauts mystères de notre foi, de l'habileté avec laquelle il sait en tirer des leçons pratiques. Le P. P. résume la doctrine des *Tractatus* en ces deux propositions : « Dieu est esprit », et « Dieu est amour ».

La traduction, qui colle au texte, transpose volontiers en langage français moderne le « style parlé » si familier de l'orateur latin, — ce qui lui garde pour nous tout le charme de l'original. Une bibliographie sommaire (p. 181) indique quels ouvrages en notre langue on pourra consulter.

* *

3. SAINT BENOIT. — **Règle des Moines** et **Vie de S. Grégoire le Grand.** Trad. nouvelle par Dom Antoine DUMAS. — 184 p. (12 × 17,5), 510 fr. — Namur, ibid., 1958.

Après une courte introduction générale (p. 8-10), Dom Antoine Dumas, de l'abbaye de Hautecombe, fait connaître l'essentiel de la vie de saint Benoît (p. 11-15), et présente sa *Règle* (p. 16-27) : sources, analyse, date, texte, style, diffusion. Dans le débat sur sa dépendance à l'égard de la « Règle du Maître », il déclare : « L'état actuel des recherches ne permet aucune réponse décisive » ; mais « son antériorité n'enlèverait rien au génie et à la sainteté de Benoît » (p. 21).

La traduction de la Règle (p. 29-103), n'est pas absolument complète. Dom D. « s'est efforcé de choisir les chapitres essentiels et tout en négligeant les prescriptions caduques, d'en retenir cependant certains détails plus propres à éclairer la psychologie du Saint ». Les passages omis sont l'objet d'une brève analyse. Les citations formelles de la Bible, mais non les nombreuses allusions, ont leur référence dans le texte. Le « parfait chrétien », « homme de prière » et « qui cherche Dieu » y trouvera, aujourd'hui comme jadis, comme religieux ou comme oblat dans le monde, un guide pratique excellent pour sa vie spirituelle.

La 2e partie du volume (p. 106-178) rappelle à grands traits la vie de saint Grégoire le Grand (p. 106-110) et caractérise le genre littéraire des *Dialogues,* leur but, leur méthode, leur valeur historique (légende en un sens « plus vraie que l'histoire »). Le second livre des *Dialogues* raconte « la vie et les miracles du Vén. Père Benoît ».

Une bibliographie, sur la Règle et sur les Dialogues (p. 181-183), puis un appendice sur « la croix et la médaille de saint Benoît » (p. 184) se trouvent à la fin de l'ouvrage.

* *

4. Saint BERNARD. — **Degrés d'humilité. Amour de Dieu. Eloge des Chevaliers du Temple.** — 192 p. (12 × 17,5), 510 fr. — Namur, ibid., 1958.

A chacun des trois traités de saint Bernard qu'a traduits E. de Solms, Dom J. Leclercq, bénédictin de Clervaux, a donné une Introduction.

Ces traités sont regardés comme étant parmi les premiers qu'écrivit saint Bernard. Ils sont composés sur un plan plus synthétique que les ouvrages qui suivirent.

Le premier est un commentaire très personnel du ch. VII de la *Règle* de saint Benoît sur les « Douze degrés de l'humilité » ; saint Bernard y a ajouté une analyse psychologique sur les douze degrés de l'orgueil (p. 11-86).

Le second est adressé au Cardinal Aimeric, chancelier de l'Eglise romaine. C'est une série de considérations (très pénétrantes et devenues classiques même dans leur expression, mais présentées dans un ordre assez libre) sur la nature, les motifs, les degrés de notre amour pour Dieu.

Le troisième est un encouragement aux Templiers, récemment fondés en Terre Sainte, les invitant à bien apprécier leur vocation. Celle-ci consistait à préserver les pèlerins chrétiens, souvent molestés par les infidèles dans leurs visites des Lieux Saints. Durant l'époque relativement calme qui avait suivi la première croisade, ces chevaliers se demandaient si leur service de police ne devrait pas être abandonné pour donner plus de temps à la prière. S. Bernard leur rappelle que leur vie intérieure pouvait se nourrir des souvenirs attachés aux endroits et aux villes dont ils avaient la garde, où Jésus avait vécu, où il était passé, où il avait donné enseignements et miracles, où il était mort. Les sujets de méditation qu'il leur propose conviennent aussi bien aux pèlerins actuels qu'aux chevaliers du XIIe siècle.

* *

5. Jeanne ANCELET-HUSTACHE. — **Maître Eckhart et la mystique rhénane.** — 192 p. (12 × 16), 100 images, 390 fr. — Paris, Edit. du Seuil, 1957.

Maître Eckhart occupe le centre de l'ouvrage de Mme J. A.-H., de la p. 23 à la p. 137. Une sorte d'introduction historique trace un croquis de « la mystique allemande avant M. Eckhart » (p. 5-21), tandis qu'une étude spéciale sur « la mystique rhénane après M. Eckhart » parle de ses deux grands disciples Tauler et Suso et donne des indications sur son influence jusqu'à nos jours (p. 23-185).

Quant au Maître lui-même, nous avons des renseignements sur sa vie, son œuvre, sa doctrine mystique (p. 23-74), puis un choix de textes, en traduction française faite par Mme A.-H. (p. 77-137). Ces textes sont pris aux« Instructions spirituelles », au « Livre de la

consolation divine » et aux « Sermons ». Sur chacun de ces ouvrages on trouve une brève introduction. Vient enfin un récit du « Procès de M. Eckhart » (p. 120-139), avec quelques documents et une interprétation générale qui tend à excuser les intentions du vieil auteur, à donner un sens acceptable à ses propositions condamnées, et à rejeter sur d'autres la responsabilité de la censure du Maître « méchamment calomnié » (p. 139).

Le livre ne porte pas d'*Imprimatur*. Il contient un nombre considérable de reproductions photographiques, toutes fort intéressantes comme œuvres d'art et documents d'histoire.

* *

6. Abbé Francis HERMANS. — **Ruysbroeck l'Admirable et son école.** — XIX + 240 p. (11,5×18), 850 fr. — Paris, Fayard, 1958.

L'ouvrage de M. Hermans sur Ruysbroeck fait partie d'une autre collection dirigée par Daniel-Rops. Celui-ci en a écrit l'introduction (p. IX-XIV). M. H. y donne d'abord un aperçu de la vie de Ruysbroeck (p. 10-54), puis une analyse de ses Œuvres (avec des indications sur les éditions et les traductions (p. 55-94). Suit une brève étude sur l'orthodoxie du seul passage qui provoqua les critiques imméritées, dit l'auteur, faites par Gerson (p. 95-105), et enfin une brève présentation historique de « l'Ecole de Groenendael au XIV^e siècle » (p. 106-129). Une cinquantaine de pages résument la doctrine spirituelle de R. en rassemblant des textes pris à ses différentes œuvres et classés suivant un plan logique par Hermans (p. 132-180). La fin du livre (p. 181-235) y ajoute des textes empruntés aux disciples de R. : van Leeuwen, van Wevel, Schoonhoven, Denys le Chartreux et Harphius, avec une brève biographie pour chacun d'eux.

On pourra trouver un peu excessives certaines expressions employées par l'auteur dans son apologie doctrinale en faveur de R. contre Gerson. Mais l'ouvrage donne une quantité de renseignements précieux sur le personnage si attachant que fut Ruysbroeck et sur son milieu. Les théologiens profiteront de la synthèse doctrinale très éclairante que leur offre Hermans et ne se laisseront pas émouvoir des quelques traits qu'il leur décoche à tous en prenant pour cible Gerson.

* *

7. Josse ALZIN. — **Ruysbroeck l'Admirable. Textes choisis.** — 186 p. (12 × 17,5), 510 fr. — Namur, Edit. du Soleil levant, 1958.

Après une très brève Introduction (p. 8-24) sur la vie, les écrits, la doctrine de Ruysbroeck et une petite bibliographie, J. Alzin consacre tout le reste de son ouvrage à des *extraits* des Œuvres de R., dont il a fait ou révisé la traduction française. Les passages omis sont résumés en quelques lignes et chaque ouvrage de R. est précédé d'une courte introduction (p. 25-188). Comparé au travail de Hermans, celui d'Alzin s'en distingue en ce qu'il réserve aux *textes de R.* lui-même la presque totalité de son livre, sans parler de ses devanciers ni de ses disciples et sans entrer dans des discussions de doctrine. Il se conforme en cela à l'esprit de la collection qui accueille son ouvrage et qui vise avant tout à faire connaître « les écrits des Saints ».

* *

8. L. GENICOT. — **La Spiritualité médiévale.** — 118 p. (14.5 × 19,5), 350 fr. — Paris, Fayard, 1958.

Les deux ouvrages dont nous allons parler pourront servir de transition entre la spiritualité du Moyen Age et la spiritualité de la Renaissance et des siècles suivants.

C'est un regard d'ensemble que M. Génicot jette sur la vie intérieure des âmes chrétiennes depuis l'an 450 environ jusque vers 1450.

Le christianisme a accueilli et conquis les peuples germaniques, déferlant sur l'empire romain d'Occident et s'y établissant solidement, par une fusion des envahisseurs et des Romano-chrétiens, fusion dont le règne de Charlemagne marque le point culminant (410 environ jusqu'aux débuts du IX^e siècle). Mais César s'était alors attribué une prépondérance excessive sur l'autorité religieuse ; celle-ci s'en dégagea par la fermeté de saint Grégoire VII et de ses successeurs, ce qui permit au Moyen Age de parvenir à une civilisation à la fois humaniste et religieuse dont le XIII^e siècle marque l'apogée. L'intellectualisme dominant à cette époque fit place, sur la fin du Moyen Age, à un élan de vie spirituelle et même mystique qui se déploya jusqu'au milieu du XV^e siècle pour faire place au naturalisme de la Renaissance et au faux mysticisme du Protestantisme.

De cette vie spirituelle variée et intense, l'auteur n'ignore ni les manifestations artistiques, ni les réalisations charitables, ni les institutions monastiques. Mais il retient, dans son livre, avant tout les *écrits* dans lesquels s'est exprimée la recherche de l'union intime des âmes avec Dieu. En les insérant dans le réseau des événements historiques qu'il excelle à bien résumer, M. G. permet de mieux comprendre les causes et les conditions qui déterminent l'évolution si riche et si diverse de la spiritualité médiévale.

* *

9. Louis COGNET. — **De la Dévotion moderne à la Spiritualité française.** — 124 p. (12 × 17,5), 350 fr. — Paris, Fayard, 1958.

Le travail de L. Cognet constitue une suite chronologique de celui de Génicot. La « Dévotion moderne », par opposition à celle du Moyen Age qui était plus doctrinale, est plus psychologique et plus affective. Elle se développe principalement dans la vallée du Rhin et dans les Flandres ; son chef-d'œuvre est l'*Imitation de Jésus-Christ*.

M. Cognet commence son récit à la Renaissance. Il voit dans les *Exercices* de S. Ignace un prolongement, mais singulièrement original, du mysticisme antérieur que n'étouffent pas les développements de l'humanisme religieux. « L'Espagne mystique » ouvre la voie à l'introspection psychologique avec sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, et conduit au Renouveau français du XVII^e s., que marquent les noms de Canfeld, saint François de Sales, Bérulle, les Jésuites français, dont l'influence persiste jusqu'à la « crise du mysticisme » que fut le quiétisme.

La richesse de cet inventaire de M. Cognet est prodigieuse ; la brièveté de la Table finale ne permet ni d'en prendre la dimension, ni de retrouver tous les noms des auteurs cités : un index onomastique eût été indispensable. Chaque auteur est l'objet d'une analyse doctrinale, assez brève, et d'un jugement qui tient grand compte de la valeur littéraire des ouvrages, pourtant bien secondaire par rapport à leur importance doctrinale. L'auteur propose des filiations nombreuses, basées sur des identités de doctrine ou de formules : encore faudrait-il que celles-ci n'appartiennent pas au fond commun que l'enseignement de l'Eglise fournit à tous les auteurs spirituels. Ici comme dans un ouvrage précédent, toutes les préférences de M. C. vont à Fénelon contre Bossuet (sur ce point, voir l'étude critique de l'*Ami* du 12 mai 1958, p. 315-316). Enfin l'auteur englobe sous le nom de « mystique » des états d'âme ou des doctrines qui ne méritent pas cet honneur et que l'Eglise a officiellement désavouées.

On éprouve quelque hésitation à formuler ces quelques réserves, pourtant justifiées, à propos d'un ouvrage d'une telle valeur.

* *

10. Pierre CROIDYS. — **Sainte Thérèse d'Avila : Textes choisis.** — 192 p. (11,5 × 17), 510 fr. — Namur, Edit. du Soleil levant, 1958.

Avec le livre de P. Croidys sur *Sainte Thérèse d'Avila*, nous revenons à la collection de Namur « Les écrits des Saints ». L'auteur trace, sans précision, les linéaments de la vie de la Sainte (p. 9-16). Il donne des extraits du *Chemin de la perfection* (p. 21-87) et du *Château de l'âme* (p. 91-157), puis le chap. XL de la *Vie*, et des fragments de quelques *Lettres* (p. 88-90 et 172-191). Il a « *allégé le texte* (ce qui est indiqué par des points de suspension) et *résumé* les passages, choisis parmi les plus compréhensibles » (p. 19). Ce dernier critère n'est pas très rassurant. La manière dont il s'exprime (*ibid.*) ne permet pas de savoir de quel traducteur est le texte français que ces pages servent au lecteur. Espérons du moins que ces extraits donneront le désir de prendre contact avec le texte intégral de sainte Thérèse, dans une de nos bonnes traductions françaises.

* *

11. Ch. BERTHELOT du CHESNAY, C. J. M. — **Saint Jean Eudes : Lettres choisies. Lettres inédites.** — 192 p. (11,5 × 17), 510 fr. — Namur, Edit. du Soleil levant, 1958.

Une introduction fort précise du P. Berthelot du Ch. (p. 6-14) prépare à la lecture des *Lettres* de saint Jean Eudes. Un premier groupe contient 89 *Lettres choisies* (p. 17-166) parmi celles qui ont déjà été publiées ; on y trouve tantôt les lettres au complet, tantôt des fragments ; elles sont suivies (p. 168-179) de dix lettres inédites qui constituent un second groupe (p. 168-179).

La correspondance est classée dans le premier groupe en sept sections précédées chacune d'une courte préface : 1° Le saint, en donnant des conseils à d'autres, révèle son propre caractère et les principes de sa vie spirituelle ; 2° il parle de ses missions ; 3° il recrute des collaborateurs pour former, dans des séminaires, des prêtres de paroisse ; 4° et des collaboratrices pour accueillir dans des « refuges » des « filles repenties »; 5° il écrit des lettres de direction ; 6° il s'ingénie à promouvoir les fêtes liturgiques du Sacré Cœur et du Cœur Immaculé ; 7° il prend la défense de ceux et celles de ses intimes qu'il estime mal compris ou mal jugés.

Sept des lettres inédites sont adressées à la Mère Mechtilde du St-Sacrement, fondatrices des Bénédictines vouées à l'adoration et à la réparation envers Jésus-Eucharistie.

Très instructive pour la piété, cette correspondance l'est aussi pour l'histoire. Le P. Berthelot a eu soin d'en faciliter l'accès non seulement par l'*Introduction*, mais aussi par une bibliographie des ouvrages français composés par saint Jean Eudes ou étudiant sa vie et sa spiritualité, par un *Index* des noms de personnes, et par une table des matières bien détaillée accompagnée d'une concordance renvoyant aux deux grandes éditions des *Œuvres* où l'on trouve au complet les lettres ou les fragments publiés ici.

Ce livre, écrit avec autant de filial attachement que de compétence et de bonne méthode, mérite un fervent accueil, surtout de la part de nos confrères.

* *

12. R. DAMBLY, C.SS.R. — **Saint Alphonse de Liguori. Textes choisis.** — 192 p. (11,5 × 17), 510 fr. — Namur, Edit. du Soleil levant, 1958.

Saint Alphonse de Liguori regardait son ouvrage intitulé « *La pratique de l'amour envers Jésus-Christ* » comme « la plus dévote, la plus utile de ses œuvres ». Il l'écrivit à l'âge de 72 ans, en pleine possession de son talent et de son expérience. Le R. P. Dambly, au lieu de glaner quelques morceaux choisis dans la riche moisson des *Œuvres spirituelles* du Saint, a décidé de donner, en traduction nouvelle, le texte presque intégral de cet ouvrage préféré.

Pour rester dans le cadre de la collection, qui mesure strictement le nombre de pages de chaque volume, le P. D. a omis les *affections* et *prières* placées à la fin des chapitres, supprimé certains exemples historiquement peu sûrs, résumé (en avertissant chaque fois le lecteur) quelques passages, vérifié et au besoin modifié les citations scripturaires d'après la traduction française de la Bible de Jérusalem.

Rappelons, pour ceux qui ne seraient pas familiarisés avec les écrits spirituels de saint Alphonse, qu'ils sont composés en majeure partie de citations courtes empruntées à la Bible, aux Pères et aux auteurs pieux, et que le texte du Saint a pour but principal de les mettre en ordre et de les éclairer par un bref commentaire. Le livre publié avec un soin si attentif par le P. D. sera donc, par sa documentation, aussi utile pour la prédication que pour la lecture spirituelle et l'oraison.

* *

13. A. de MEYER, O.P. — **Sainte Catherine de Ricci. Textes choisis. Lettres.** — 192 p. (11,5×17), 510 fr. — Namur, ibid., 1957.

Sainte Catherine de Ricci (1522-1590), dominicaine de Florence, extatique et stigmatisée, plusieurs fois prieure de son couvent, était en correspondance spirituelle avec d'importants personnages de son temps, principalement ses compatriotes. Une partie de ses Lettres nous a été conservée. Parmi celles-ci, le P. de Meyer a fait un choix et les publie soit en entier, soit par fragments.

Dans une première partie (p. 21-145) nous trouvons des conseils pour se préparer à quelques fêtes, et pour bien profiter des épreuves extérieures et intérieures. Une seconde partie (p. 147-189) est présentée sous le titre de « Lettres familières ». Aux sentiments de joie ou de compassion que, suivant les circonstances, elle exprime à ses correspondants, la Sainte ajoute des conseils qui s'inspirent des plus hautes vues de sa foi et de son amour pour Dieu.

Le P. de M. a traduit ces *Lettres* de l'italien. Son Introduction en fait ressortir la valeur spirituelle, en indique les destinataires, la chronologie, y ajoute une bibliographie ; tout cela est encore complété par des notes semées au cours du volume. Sainte Catherine y apparaît comme une âme aimante, pleine de sens pratique et sachant discerner en toutes choses ce que Dieu attend de chacune des âmes auxquelles elle s'intéresse.

* *

14. Josse ALZIN. — **Les Catéchismes du Saint Curé d'Ars.** — 186 p. (11,5 × 17), 510 fr. — Namur, ibid., 1958.

Dans cette même collection, M. Alzin a publié un volume d'extraits des « Sermons » du saint Curé d'Ars. Il fait de même ici pour les célèbres « *Catéchismes* ».

On sait que ceux-ci ne nous sont connus que par des « reportages », c'est-à-dire des textes rédigés sur des notes prises à l'audition. On sait aussi que le Saint utilisait des sources, alors fort répandues, dont

quelques-unes ont pu être déterminées. Mais la frappe personnelle de son style, les échappées de son cœur vers Dieu, son insigne pitié pour les pécheurs allant de pair avec son horreur du péché et de ses conséquences éternelles, montrent à tout instant qu'il n'était pas l'esclave des auteurs dont il s'inspirait, et mettent en contact avec sa belle âme si simplement surnaturelle.

M. Alzin fait un choix parmi ces richesses. Il met en ordre logique dans les textes et fragments aussi recueillis. Il ajoute, en fin de livre, six fragments de Sermons du saint Curé pour illustrer les six apparitions de Marie dont le souvenir nous est parvenu. Sous cette forme nouvelle, les « *Catéchismes* » continueront à charmer tous les lecteurs et pourront donner des leçons de vraie pédagogie surnaturelle à quiconque a le devoir d'instruire de la vérité et de former à la vraie piété enfants ou adultes.

Comptes rendus bibliographiques

Ph. DELHAYE et J. BOULANGE. — **Espérance et vie chrétienne.** — In-8 de 318 p., 1.320 fr. — Paris, Tournai, Desclée, 1958.

Sous le titre général « Rencontre de Dieu et de l'homme », notre savant collaborateur M. le chanoine Delhaye, publie un travail d'ensemble sur les vertus théologales. Le premier volume traitait des « vertus théologales en général » (cf. *Ami*, 1958, p. 109). Le volume sur l'Espérance paraît avant celui sur la foi, pour satisfaire « l'impatience de certains correspondants » (p. 5). De fait, « les livres et les articles consacrés à l'espérance sont plus rares » que ceux qui traitent de la foi et de la charité. Aussi le présent ouvrage est-il spécialement bienvenu.

Il s'inscrit dans la même ligne que le précédent : il se tient à un double carrefour : « carrefour entre le genre scolaire et celui de la vulgarisation », et « carrefour de la théologie positive, scolastique et kérygmatique » (p. 6). C'est dire qu'il intéressera un vaste public : aussi bien les chrétiens fervents et les prêtres de ministère que les professeurs de morale et les étudiants en théologie.

Du reste, c'est le nom d'un étudiant qui est accolé à celui de l'auteur principal. L'abbé Boulangé ayant pris des notes au cours de son professeur, s'en est servi « comme point de départ pour élaborer son mémoire de licence en théologie. Il y a eu les directives de l'un, les recherches personnelles de l'autre, les reprises et les remaniements ». Les premiers chapitres ont été surtout travaillés par l'élève, et les derniers par le maître. Un exemple aussi rare de collaboration mérite d'être signalé.

L'ensemble constitue une synthèse de l'espérance. Cette vertu est d'abord étudiée dans la Bible, Ancien et Nouveau Testament (p. 17-77) ; puis chez les Pères grecs et latins (p. 79-154). Le 3e chapitre l'étudie dans saint Thomas, puis chez les scolastiques postérieurs (p. 155-199). Un chapitre est réservé à la notion d'espérance chez Gabriel Marcel (p. 200-221). Le 5e et dernier chapitre, intitulé « casuistique de l'espérance », expose en premier lieu les principes généraux (nécessité de l'espérance, la présomption, le désespoir) puis les circonstances concrètes de son épanouissement (âge, caractère, valeur morale).

Tout se lit avec un vif intérêt. Selon son intention, l'auteur cherche à étoffer la théologie traditionnelle en la rattachant à la Bible et aux Pères de l'Eglise. Toujours fidèle à saint Thomas, il montre comment on peut légitimement tenir compte de l'apport d'autres théologiens. Mais surtout il renouvelle la « casuistique » de l'espérance au moyen des études psychologiques et caractérologiques contemporaines. Cette dernière partie nous a semblé particulièrement réussie.

C'est à peine si, çà et là, nous nous permettrions de discuter quelques opinions, parfaitement libres, d'ailleurs. Ainsi nous ne pensons pas que saint Thomas a tenu au motif formel de l'espérance par fidélité à Aristote (p. 198, 285), mais simplement par fidélité à la vérité telle qu'il la voyait — grâce, peut-être, à Aristote. De même, nous ne considérons pas comme probable l'hypothèse (présentée d'ailleurs comme telle) d'une influence sur saint Thomas de la notion cyclique du temps, propre aux Grecs (p. 163) : saint Thomas, dans le traité de l'espérance, comme dans tous les autres, a visé l'essentiel et estompé les éléments secondaires ; mais l'aspect « linéaire » se retrouve ailleurs, notamment dans l'exposé des fins dernières. Enfin, n'y aurait-il pas une légère contradiction, au moins dans les termes, entre ce qui est dit des jansénistes p. 244 et 263 ?

On le voit : des remarques de ce genre ne diminuent en rien la valeur de ce livre. Nous ne pouvons que le recommander très chaudement à nos lecteurs.

Remy COLLIN. — **L'Evolution. Hypothèses et Problèmes.** — (14 × 19). Coll. « Je sais, Je crois », 350 fr. — Paris, Fayard, 1958.

Le savant et regretté professeur Remy Collin préparait un excellent petit volume sur l'*Evolution*. La mort l'a frappé avant que l'ouvrage fût entièrement terminé et c'est le professeur J. Barry qui y a mis la dernière main.

Après une introduction qui assigne à l'expérience scientifique ses limites, et qui remet à leur place d'hypothèses les théories construites à partir de cette expérience, l'A. présente l'état actuel des connaissances sur la naissance du cosmos, l'apparition de la vie, celle de l'homme étroitement liée à celle de l'esprit et de l'intelligence.

Matérialiste et rationaliste en ses débuts, la thèse évolutionniste porte néanmoins en elle ses propres problèmes métaphysiques : si le monde est en mouvement, d'où vient et où va ce mouvement ? Ces questions présentent pour le transformisme intégral de sérieuses difficultés ; mais, de plus, sur le plan de l'expérimentation pure, des phénomènes s'inscrivent en marge de l'évolution et l'évolution elle-même sous-entend une certaine permanence sans laquelle elle serait changement pur et simple.

L'A. aborde également le problème de l'affrontement du transformisme aux différentes métaphysiques : spiritualiste, idéaliste, réaliste et, plus spécialement, celui de l'affrontement du transformisme et de la pensée chrétienne. La conclusion concernant l'anthropogénèse présente bien l'aspect scientifique de la question, et le croyant y trouvera certainement les possibilités d'accorder les données de sa foi aux affirmations, fréquemment encore hésitantes, de la science.

Un petit lexique, placé en fin de l'ouvrage, donne la définition des termes techniques, que le caractère des problèmes envisagés, ne pouvait pas ne pas imposer à l'auteur.

Armand MULLER, docteur ès-lettres, professeur à l'Institut catholique de Paris. — 1. **L'Eglise et la politique**, brochure in-4 de 14 p., sous couv. forte, 80 fr. — 2. **La Question du roman catholique**, même présentation, 80 fr. — 3. **Enseignement littéraire et enseignement chrétien**, petit in-4 de 64 p., 75 fr. — Les deux premiers, chez l'auteur, 10, rue de l'Amiral d'Estaing, Paris-16e (C. C. P. 1941-63) ; le 3e au Centre

d'études pédagogiques, 15, rue Louis-David, Paris-16 ; tous en dépôt à la Procure de l'Assomption, 6, rue de Lübeck.

I. — Le chanoine Müller a bien raison de mettre à la portée du grand public quelques-uns de ses cours ou de ses conférences. Ecrites avant la récente crise politique, les pages consacrées à « l'Eglise et la Politique » n'ont rien perdu de leur opportunité. L'on souhaiterait même que beaucoup d'électeurs pussent s'en inspirer. Dans une question singulièrement complexe, l'auteur se borne d'ailleurs à définir le terme de *politique* et à analyser les thèses qui représentent les grandes lignes de l'enseignement théologique. Elles se ramènent à sept :

1° Parce que la *société civile* n'est pas le résultat d'un contrat, mais a été constituée par Dieu lui-même, l'autorité vient d'abord et essentiellement de Dieu, de Dieu à qui la société doit rendre un culte public et qu'elle ne peut ignorer sans injure ni conséquence grave.

2° Ceux qui *détiennent l'autorité* peuvent être désignés par le peuple ; cette désignation ne crée pas l'autorité qui, en tout régime, vient d'en haut. Quand le peuple désigne, il ne délègue pas le pouvoir comme s'il le possédait en propre.

3° *L'Eglise*, dans sa sphère, société surnaturelle, est une société parfaite ; l'*Etat*, dans sa sphère, est une société parfaite. L'un et l'autre, chacun dans leur genre, exercent une action en vertu de leur droit propre. Le *temporel* est distinct du *spirituel*, sans en être séparé totalement.

4° L'Eglise ne peut ni s'unir, ni s'asservir à aucune forme de gouvernement, quelle qu'elle soit.

5° Les catholiques, la morale étant sauvegardée dans ses lois générales ont le *droit* strict d'avoir en politique leurs tendances, leurs sympathies, leurs opinions. Dans la pratique, ils doivent accepter les gouvernements de fait, pour s'unir sur le terrain nettement catholique et moral, en travaillant à combattre, par des moyens honnêtes, la législation quand elle devient hostile à l'Eglise.

6° L'obéissance aux pouvoirs constitués doit être *loyale* mais elle peut, en principe, permettre, au moins à ceux qui ne sont ni prêtres, ni dirigeants d'œuvres, l'emploi d'armes pacifiques et légales pour améliorer ou modifier la forme de gouvernement, toujours à condition que soient respectés les principes essentiels de justice et de charité et écartés les dangers de luttes intestines, qui conduisent à des guerres civiles. L'Eglise ne canonise ni monarchie, ni république.

7° Les œuvres catholiques auront toujours intérêt à se placer sur un terrain plus solide que le terrain purement politique, où elles ne rencontreraient que déceptions et discordes. Qu'elles se préoccupent principalement, sans esprit de sédition et de servilité à l'Etat, d'assurer *la formation civique et sociale* de leurs membres, en même temps que de les initier aux principes de morale qui contribuent à assurer le bonheur humain et divin de la cité, de la profession, de la nation. L'on évitera aussi soigneusement de confondre action catholique et action sociale et civique, « un mouvement d'action catholique ne devant être, selon la déclaration précise de Mgr Guerry (*Doc. Cath.*, 9 juin 1957, col. 738), ni un syndicat, ni une coopérative, ni une mutualité, ni un comité d'action civique, ni un mouvement politique.»

II. — Nous retrouvons le professeur de littérature française dans les deux fascicules suivants. Dans une conférence donnée à Chartres, le 26 février 1957, M. Müller a essayé de déterminer « les conditions auxquelles [doit] répondre un roman, pour que l'auteur ne [soit] pas en opposition avec l'enseignement traditionnel, avec la morale catholique ». Il en dégage une série de critères assez précis, qui lui permettent de répondre à la question de fait : existe-t-il actuellement, dans le domaine du roman, une littérature catholique ?

Après une longue confrontation de thèses plus ou moins opposées ou nuancées, il n'aboutit guère qu'à un souhait. La tâche du romancier doit être d' « élever une protestation contre ceux qui réduisent l'amour humain à un besoin physiologique, qui n'en veulent voir que les perversions, ou qui en oublient l'aspect sacral, l'élément mystérieux au plein sens du mot. Il a la charge de rappeler à ses lecteurs, par le simple tableau de la vie de ses héros que l'absurde, l'angoisse, le néant ne satisfont pas le cœur, l'esprit de l'homme ; que tout humanisme athée demeure monstrueux, que nous sommes faits pour autre chose que les horizons bornés auxquels on voudrait nous condamner... »

Au sujet de la petite querelle cherchée à feu l'abbé Bethleem (p. 8), à propos des classements, on voudra bien admettre qu'il écrivait ou faisait écrire ses collaborateurs — qui n'étaient point du tout des naïfs — pour le commun des mortels, mais que les professeurs d'Université pouvaient eux-mêmes trouver dans « les principales nouveautés » une provende qu'on chercherait vainement dans les revues qui ont pris la place de la « *Revue des lectures* ». Les classements, nous dit-on (p. 14) « ne dispensent jamais des impératifs de la morale, des prescriptions de la loi naturelle même ». Ont-ils jamais fait autre chose que d'essayer d'en traduire les obligations pour le public moyen, qui ne les saisit pas toujours parfaitement ?

III. — Le troisième fascicule fournit le texte de quatre conférences données à l'Institut Supérieur de pédagogie de l'Institut catholique de Paris, devant des professeurs de l'enseignement secondaire. Elles avaient pour but de leur proposer une méthode, de leur apporter une documentation, de répondre à certaines questions. La revue *Pédagogie* en a eu d'abord la primeur et c'est leur réunion que l'on trouvera ici.

Elles traitent : 1° de la Renaissance et de l'Humanisme ; 2° des grandeurs et limites du classicisme ; 3° de Voltaire, Rousseau et Montesquieu ; 4° du Maître chrétien devant les auteurs non chrétiens.

Elles sont de premier ordre : richesse et précision de l'information, souci d'aider le professeur de lettres dans sa tâche difficile, de compléter notamment les manuels utilisés dans nos établissements, dont la présentation technique a fait de grands progrès mais qui oublient trop souvent « par timidité ou par respect d'une neutralité difficile, de *juger*, d'indiquer les *réserves* qui s'imposent du point de vue moral, spécialement en ce qui concerne le XVIII^e siècle ».

A cet égard le chapitre consacré à Voltaire et Rousseau est remarquable. On voudra bien s'y reporter pour compléter la « biblio » donnée sur le premier dans l'*Ami* du 18 septembre dernier (couverture, p. 270). Le dernier chapitre rajeunit le problème du « gaumisme » et répondrait lui-même parfaitement aux préoccupations d'une de nos lectrices (petit courrier du 23 octobre dernier, p. 300).

Du même auteur on lira — ou relira — aussi avec le meilleur profit deux articles publiés naguère dans *L'Enseignement chrétien*, janvier et avril 1956 : *Courants de la littérature contemporaine* (1945-1955) et *Du roman noir au roman rose*.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 2 decembris 1958

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)